أصول العقائد

دراسة نقدية وتحليلية للرؤى والأفكار حول الأسس العقائدية

السيد رضي الشيرازي

دار المحجة البيضاء

دار الرسول الأكرم (ص)



أصول العقائد

دراسة نقدية وتحليلية

أصول العقائد

دراسة نقدية وتحليلية
للرؤى والأفكار حول الأسس العقائدية

السيد رضي الشيرازي

دار الرسول الأكرم

الطبعة الأولى
١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م

دار الرسول الأكرم (ص)
طباعة - نشر - توزيع

حارة حريك - شارع القسيس - خلف البلدية - ص.ب.: ١١/٨٦٠١ بيروت - لبنان
هاتف: ٠٣/٨١٤٢٩٤ - تلفاكس: ٠١/٥٤١٩٣٠
E-mail: dar_alrasool@hotmail.com

مكتبة فخراوي

هاتف: ٥٩٣٣٥٥ - ٥٥٣١٢٣ - فاكس: ٥٩٦٦٧٢ - ص.ب: ١٦٤٣
المنامة البحرين: البريد الإلكتروني: info @ fakhrawi.com
موقع الإنترنت: www.fakhrawi.com


بسم الله الرحمن الرحيم



كلمة الناشر

الحكيم المتأله والفقيه الرباني آية الله السيد رضي الشيرازي هو حفيد الميرزا الشيرازي الكبير. ولد في النجف الأشرف عام ١٣٠٧ هـ . ش ودرس فيها المقدمات وسطوح وخارج الفقه والأصول حتى الثلاثين من عمره وانتهل من كبار العلماء نظير والده المرحوم آية الله السيد محمد حسين الشيرازي وجدّه لأُمّه آية الله العظمى الشيخ محمد كاظم الشيرازي، وصدرت أول إجازة في اجتهاده عن آية الله العظمى الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.

بعد تلك الفترة حطّ رحاله في طهران ودرس خارج الفقه لمدة سبع سنوات عند آية الله الشيخ محمد تقي الآملي، فيما درس كتب الفلسفة والعرفان من قبيل شرح المنظومة ، الإشارات ، الأسفار وشرح الفصوص عند الآيات العظام الميرزا مهدي الهي قمشه اي، الميرزا أبو الحسن شعراني، السيد أبو الحسن رفيعي القزويني، الميرزا أحمد آشتياني، والفاضل التوني قدس الله أسرارهم.

ومنذ عام ١٣٤٤ وحتى الآن تفرّغ لتدريس السطوح العالية في الفلسفة وخارج الفقه والأصول، فكانت ثمرة هذ السنين الشرح الجامع لكتاب المنظومة، والحاشية على الأسفار التي يوشك فصل الأمور العامة منها على الطبع، وخلال هذه الفترة كانت عنايته ولا تزال بالإضافة الى التدريس بإقامة صلاة الجماعة

في مسجد الشفاء بطهران وتفسير القرآن وتربية الشباب والتواقين للعلوم الإسلامية والتحاور مع أبناء الأقليات الدينية حيث تشرّف ـ استناداً للوثائق المتوفرة ما لا يقل عن ٢٥٠ شخص منهم لحد الآن باعتناق الدين الإسلامي الحنيف على يديه .

* * *

الكتاب الذى بين أيديكم أحد مؤلفاته النفيسة وصُنّف بغية ترصين المباني العقائدية لدى جيل الشباب ومعالجة معضلاتهم الفكرية. ويستعرض هذا الكتاب سلسلة من المعارف الحقة منذ المبدأ وحتى المعاد بأسلوب بديع واستدلالي، وفيه يتم تفصيل وبيان العشرات من النكات الدقيقة العلمية والفلسفية بيراع حصيف، إذ يقوم المحقق الجليل بطرح آراء وشبهات المخالفين في كل من الأصول العقائدية ومن ثم ينبري من خلال نقدها المنصف بالبرهنة على الفكر الأسمى في ميزان العقل والمنطق.

الجدير ذكره أن موضوعات الكتاب بالرغم من إيرادها بألفاظ وعبارات مبسطة وسلسة ويسيرة الإدراك من قبل العامة بيد أن هذه البساطة لم تحط أبداً من ثراء المضمون وعمق مفاهيمه ولعل بعض العبارات تحتاج لإدراكها دقة وتأملاً وقراءة متكررة وحريّ بالقارىء الكريم مطالعتها بمزيد عناية وأناة. نسأل الله المنان الهداية والسعادة للجميع ودوام التوفيق للمؤلف الجليل نبراس الحكمة والفقاهة.

تمهيد

العقيدة أسُّ العمل، فالإنسان إنما يعتقد أولاً ثم يبادر الى العمل، وإذا ما تضعضع البناء العقائدي في المجتمع تشوهت صورة العمل فيه بصبغة الانحراف والفساد، وأية عملية إصلاح لابد أن تنطلق من الإصلاح العقائدي **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾**[1].

أفنيت عمري على هذه الفكرة وسألت الله التوفيق لأن أضع الخطو في هذا الطريق المقدس وأسدي خدمة صادقة. كانت علاقتي بمعظمها مع الشباب الذين يموجون في البحر اللجّي للإعلام العالمي المعاصر؛ وهم يبحثون عن عروة وثقى وأسس عقائدية سليمة، الشباب الذين لا تروي غليلهم الأفكار المادية، لقد أدركوا أن الإنسان ليس كالحجارة أو الخشب ولا الكبش أو الماعز كي تأسره قيود المادة؛ بل وجدوا في الإنسان جوهرة هي من صياغة **﴿ونفخت فيه من روحي﴾**[2]، والإنسان رغم نشأته من **﴿سلالة من طين﴾**[3] لكنه في خاتمة المطاف مزّق الحجب وانسلّ الى ما ورائها، وانسلخ من المادة ليأنس بخالق الكون.

---

(1) الرعد: ١١.

(2) الحجر: ٣٢.

(3) المؤمنون: ١٢.

ومن أجل مد يد العون لهؤلاء الشباب جهدتُ لأن أضع بين أيديهم أصول العقائد الإسلامية بأسلوب مبسط يتناسب مع فهم عامة الناس ومجرد من المصطلحات المعقدة، وهذه هي الخدمة الوحيدة التي تروي روحي الظمأى.

سائلاً الله تعالى أن يتقبّل منّي هذه الخدمة التي أرجو أن تكون صادقة منزهة عن الرياء والشرك بأحسن القبول ويجعلها ذخراً لي في آخرتي، وأساله تعالى أن يجعل فؤاد القارىء مستقر كلامي المنبعث من صميم قلبي عسى أن تتخذ المتبنيات العقائدية للمجتمع وبالتالي صورتها العلمية رونقها في ظل هذه العقائد السماوية ويغدو مجتمعنا الإسلامي مجتمعاً ذا ملامح إسلامية حقاً.

نظراً لأن الإيمان بالله تعالى هو أساس ومحور الأصول العقائدية جميعاً وسائر الأصول يرجع كلّ منها بنحو من الأنحاء الى هذا الأصل فلقد ضمّنتُ الكتاب ثلاثة فصول هي: التوحيد، الأمر الإلهي، جزاء الطاعة والمعصية.

الفصل الأول: التوحيد. وقد جاء بحث العدل يتلو بحث إثبات الخالق.

الفصل الثاني: الأمر الإلهي وهنا ينتهي بحث النبوة ببحث الإمامة.

الفصل الثالث: ثواب الطاعة وعقاب المعصية الذي يجري تناوله تحت عنوان بحث المعاد.

أسأله تعالى أن يوفقني أنا العبد الحقير لبيان وإكمال هذه البحوث ويمنّ على القرّاء الكرام بتوفيق القراءة بمنّه وكرمه والسلام على من اتبع الهدى.

السيد رضي الشيرازي

الفصل الأول

معرفة الله

المقدّمة

أبعاد الروح الإنسانية

قيل في علم الاجتماع: إن لروح الإنسان أربعة حواس، أي أن لكل إنسان أربعة أبعاد يمتاز بها عن غيره من المخلوقات، وهذه الأبعاد الأربعة عبارة عن:

١ ـ إدراك الجمال: فالإبداعات الفنية للإنسان وليدة هذا الحس الباطني.

٢ ـ خدمة النوع: إن الشعور بلذة إسداء الخدمة للنوع حسٌ يُبدع فضائل الأخلاق، وهذا البعد في وجود الإنسان مصدر لأخلاق فاضلة من قبيل الشجاعة، الإيثار، التضحية وسائر الخصال الإنسانية السامية.

٣ ـ البعد الديني: إن الإنسان وبمقتضى تركيبته النفسية الطبيعية أو كما يعبر القرآن بمقتضى فطرته، سيسير نحو الله ويؤمن به، وقد جرى التأكيد على هذا الموضوع في الكثير من الآيات والروايات، وسنتولى فيما بعد تناول وجوده بالبحث والدراسة والتفصيل من ثلاثة جوانب.

٤ ـ التحري، فالإنسان يمتلك رغبة اكتشاف المجاهيل، وكل إنسان يسعى لإدراك أسرار الخلقة، وهذه الرغبة والاندفاع يمثلان مصدر ظهور العلم والفلسفة في المجتمع البشري، فالعلم والفلسفة ليسا سوى إجابة على تساؤلات الإنسان،

وبتعبير آخر: العلم يعني التنقيب عن العلل والقوانين في الكون وهذا إنما يأتي بسبب وجود روح التنقيب والبحث عن الحقيقة الكامنة في كيان كل إنسان، والأسئلة والاستفسارات التي تبرز في مرحلة الطفولة مظهر بارز لهذه الغريزة والحس الطبيعي.

التطرق لقضية وجود الله ضرورة

في ضوء هذه المقدمة تتضح ضرورة البحث حول الله، وربما تقولون سواء كان الله موجوداً أم لا ما الضرورة في أن يستهلك المرء وقته في هذا المجال؟ ولكن في ضوء ما تقدم فإن التطرق لهذا البحث يأتي تلبية لرغبة باطنية، وبناء على هذا:

أولاً: كل إنسان يحاول أن يعلم، فهو يريد حلاً لكل ما يجهل، ويريد معرفة الكيفية والسبب في إيجاد هذا العالم الذي نحن جزء منه ، ولديه الرغبة في اكتساب ما وسعه من معرفة حول خالق هذا الكون.

وليس من دافع للتحقيق بشأن الله سوى الدافع الباطني للإنسان الذي يسعى بذاته لمعرفة علل الأشياء وإزاحة حجب الجهل، وهو بسبب إقراره واعترافه الفطري بقانون العلّية يريد معرفة ما هي علّة هذا العالم الفسيح، هل أن الظاهرة الكونية مستثناة من قانون العلّية القطعي والعقلي أم لا؟ إنه يريد معرفة الكيفية في إيجاد هذا العالم، هل كانت صدفة بلا علّة أم بعلّة؟ وما هي علّته إن كان معلولاً؟ والملاحظة الجديرة بالذكر هنا هي أن المراد من الصدفة في العبارة الآنفة الذكر معناها الفلسفي ـ أي بلا علّة ـ لا معناها العرفي حيث تطلق الصدفة في عرف الناس على الظاهرة المجهولة علّتها والأمر غير المتوقع كقولنا: «خرجتُ من

البيت ورأيت صديقي صدفة» فليس المراد هو وقوع رؤية الصديق بلا علّة بل إن هذه الرؤية جاءت دون تكهن. على أية حال؛ البحث حول الله إفراز لبعدين من الأبعاد الإنسانية الأربعة وهو على أقل تقدير وليد البعد الرابع، ولهذا فالبحث بشأن الله ضرورة طبيعية وقطعية.

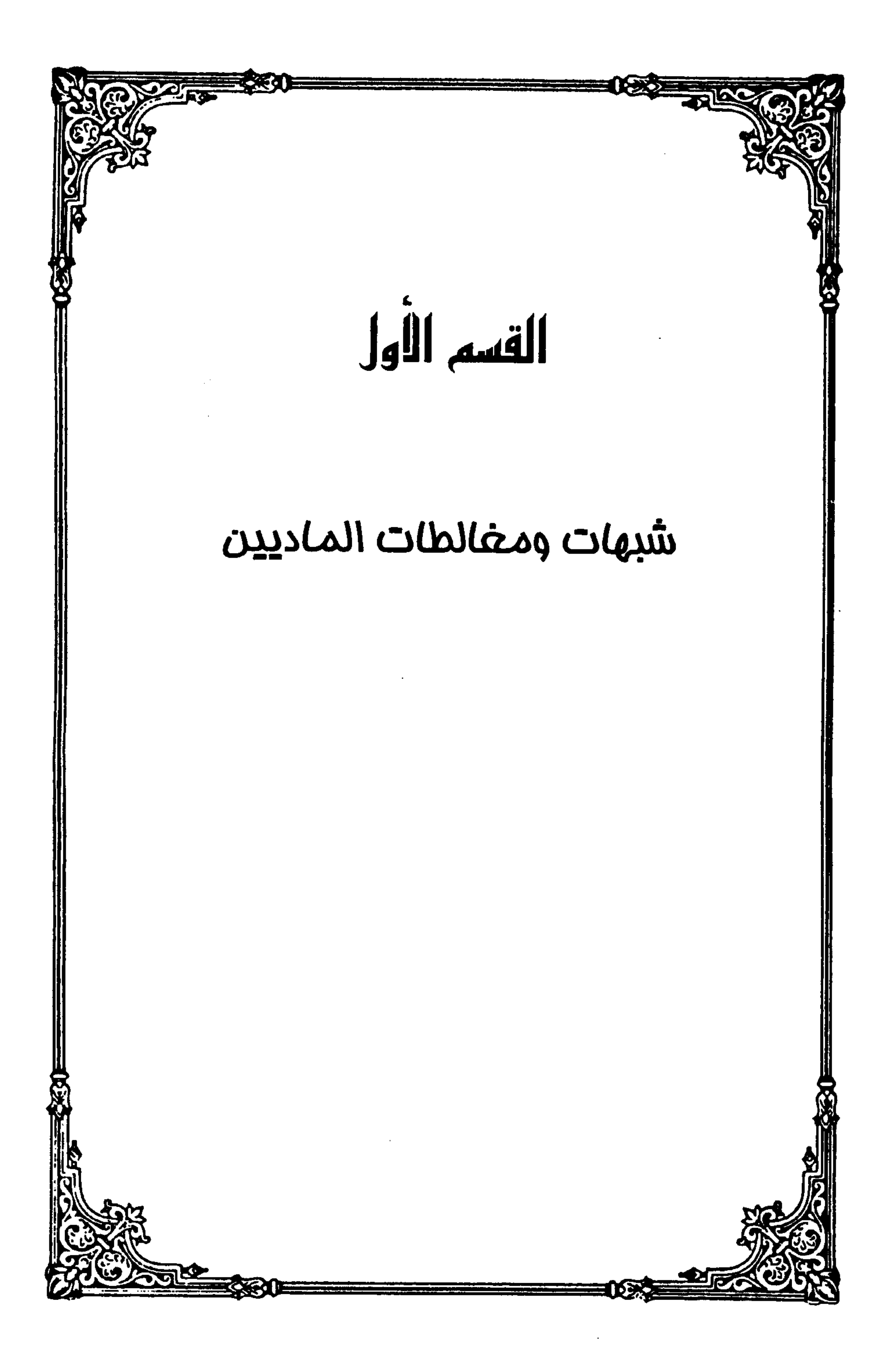
ثانياً: من الحوافز الأخرى للإنسان باتجاه معرفة الحقائق وتحريها هي شؤونه الحياتية، وقضية الله من القضايا التي يتمخض عنها الإيمان وعدم الإيمان بها أثران متباينان ومتضادان وتتمخض عنها رؤيتان كونيتان متباعدتان ونمطان مختلفان من الحياة، وسنتحدث لاحقاً عن آثار الإيمان بالله. وعليه أوَيسع التغاضي عن هذا البحث الضروري واللازم؟

ثالثاً: يجب عقلياً دفع الضرر المحتمل، وهذا أمر بديهي، ونحن إن لم نقم بالتحقيق حول معرفة الله فإننا نواجه احتمالين عقليين، إما عدم وجود الله، وإما أن يكون وجوده ثابتاً وقطعياً، وفي حالة تحقق الاحتمال الثاني، فحيث أننا لم نمتثل أوامره سنكون بذلك عرضة لعقابه وعذابه، وبذلك فإن عدم التحقيق حول الله يفضي الى ضرر محتمل.

إذن لا مناص للإنسان بحكم الغريزة والفطرة وبمقتضى العقل من البحث والتحقيق حول معرفة الله وضرورته واضحة تماماً.

❋ ❋ ❋

بحوث الفصل الأوّل من الكتاب الذي يختص بمعرفة الله يقع في خمسة أقسام، ففي القسم الأول نتطرق الى شبهات المخالفين وردّها، وفي الثاني سنتحدث عن إثبات الخالق، وفي الثالث عن التوحيد، وسيكون البحث في الرابع عن صفات الله، وسيختص الخامس بأفعال الله وبحث العدل.



القسم الأول

شبهات ومغالطات الماديين



تنويه

الآن حيث تجلّت ضرورة البحث حول معرفة الخالق، يتعين أولاً وقبل الدخول في بيان الأدلة على إثبات الخالق، أن نتناول بالبحث نمط التفكير لدى الماديين والتطرق لجانب من مغالطاتهم وشبهاتهم التي أضحت آلة بيد جبهة المخالفين للدين، وعبر تقديم الأجوبة الواضحة والمقنعة نقوم بإزاحة غبار تلك الشبهات، عن الأجواء الذهنية للشبيبة والباحثين عن الحقيقة ونمهّد المقومات الضروريات لطرح المباحث النورانية في معارف التوحيد.

ها نحن نورد عشراً من شبهات الماديين نرفقها بردودها، ونظراً لدقة الموضوعات ندعو القرّاء الكرام قراءتها بتأنٍ ودقة تامة.

الشبهة الأولى

هل الوجود على سواء مع المادة ؟

هل الوجود متساوق مع المادة والذرة، كما يدّعي الماديون؟ وهل في الكون شي لا وجود فيه لخواص المادة؟ وهل ثمة مخلوق يخلو من الطول والعرض والارتفاع والزمان؟ وهل هنالك غيب في عالم الوجود؟

إن المذهب المادي يعتقد بأصالة المادة وبالتالي فهو ينكر عالم الغيب ويرى التجرد عن المادة وهماً، والمراد من المجرّد المنسلخ عن المادة وخواصها؛ والمادية تُنكر ذلك.

الجواب

موقف العقل

الادعاء بمساوقة الوجود مع المادة والذرة يحتاج الى دليل وبرهان، والدليل أما عقلي أو علمي، وفي هذا الصدد لا يؤيد أي من العقل والعلم هذا الادعاء، ومن رجع الى عقله وعلمه وتساءل مع نفسه: هل الوجود على سواء مع المادة والذرة أم لا؟

لا ريب أن المرء وبعد تأمل ودقة لن يتلقى شهادة وتأييداً من العقل على تساوقهما، فالعقل باستدلالاته يرى تبلور الوجود فيما وراء المادة وليس لديه

دليل على نقض ذلك، وبالأساس فإن ردة فعل العقل إزاء الأمور التي تُعرض عليه لا تخرج عن ثلاث حالات هي :

١ ـ النفي: يرد العقل على بعض المسائل بالنفي من قبيل اجتماع الضدين ـ كالأسود والأبيض ـ واجتماع النقيضين ـ الوجود والعدم ـ والكل يعلم استحالة الجمع بين الوجود والعدم، والنفي والإثبات في زمن واحد في ضوء الشرائط الأخرى التي جرى بيانها في موضعها.

٢ ـ الإثبات: يرد العقل بالإيجاب إزاء بعض الأمور.

٣ ـ السكوت: لا يقضي العقل بشأن بعض القضايا.

والغيب في منظارنا هو من النوع الثاني، وإذا كان ما يدّعيه الماديون صحيحاً ولا سبيل أمام العقل لإثبات ما وراء المادة، فمن المسلّم به عدم وجود سبيل لنفيه، فالعقل لا قدرة له أبداً على تقديم دليل ينفي ما وراء الطبيعية.

لو أبى الماديون بدافع من شبهاتهم الذهنية أو سعياً منهم ـ بدافع الجهل ـ وراء إطلاق شهواتهم ونزواتهم وذلك نتيجة مباشرة لنمط تفكيرهم المادي، الإيمان بما وراء المادة وبالغيب، فهم على أقل تقدير لا يستطيعون إقامة دليل على نفيه ولا مفر أمامهم سوى الإقرار بإمكانه، وكما تقدم منا القول أن العقل لا قدرة له على إنكار الغيب لأن الإنكار شأنه كالإثبات يحتاج الى دليل.

واجب العلم وحدوده

ربما يتصور البعض أن نفي عالم ما وراء المادة من مسؤولية العلم عن طريق التجربة. علينا أن نعلم أن لكل علم محورية للبحث ونقطة ارتكاز خاصة به

وقضايا العلم وبحوثه يجب أن تدور حول هذا المحور. وأن مبادرة أي علم للنفي والاثبات انّما تقتصر قيمتها وصلاحيتها على محور بحثهكما أن امتدادات حكم أي علم محدودة وبهذه الحدود تنحصر صلاحيته في إبداء الرأي؛ فالكيمياء والفيزياء والهيئة والرياضيات وبالتالي كافة العلوم ذات موضوع خاص وأي من هذه العلوم لا يتصدى للبحث فيما وراء المادة لأن موضوع العلوم الطبيعية بأسرها هو الظواهر المادية، وأن التجربة والمعاينة هي طريقة التحقيق في كافة العلوم، وحيث أن الأمور غير المادية خارجة عن حدود التجربة والمعاينة فلا تقع موضوعاً للبحث العلمي، فلو قال أديب: نظراً لعدم ثبوت امتلاك الإنسان للمعدة والأمعاء في الأدبيات إذن لا يمكن القول بامتلاك الإنسان لهذه الاعضاء؛ نرد عليه بالقول: إن هذا الموضوع من اختصاص علم التشريح لا العلوم الأدبية.

وكذا لو قال طبيب: نظراً لعدم ثبوت الروح المجردة في هذا العلم وإننا لم نشاهدها عبر آلات الجراحة، إذن لا وجود للروح، يكون الرد عليه: إن مهمة علم الطب دراسة بدن الإنسان أما إبداء الرأي خارج إطار مادة البدن فليس من مهام هذا العلم وإذا ما أبدى رأيه فلن يكون ذا قيمة. ونظراً لأن عالم الغيب والعالم غير المادي لا يمثل موضوع بحث لأي علم فإن عدم إثباته من قبل العلوم ينبغي أن لا يتخذ ذريعة لنفيه أو التشكيك فيه.

ونستنتج من هذا البحث الوجيز:

لا سبيل أمام العقل والعلم لنفي عالم ما وراء المادة وما على أولئك القائلين بتساوي الوجود مع المادة إلا إقامة دليل على نفي ما وراء المادة، ومن المحال إقامة الدليل على نفي مثل هذا العالم وهذه المخلوقات لاقتصار سبيل الاستدلال على العلم والعقل وقد عرفنا أن البحث حول الموجودات غير المادية خارج عن

مهمة العلم وسيتضح أن العقل والفلسفة والفطرة ليست لا تُنكر وجود عالم الغيب فحسب وإنما هي تثبته تماماً أيضاً.

وتأسيساً على هذا فإن حديثنا بهذا الصدد على مرحلتين هما:

١ ـ الإمكان العقلي والعلمي لعالم الغيب، أي أن عالم الغيب مطلق[١].

٢ ـ إثبات المخلوق غير المادي عن طريق إثبات وجود الله وسائر الطرق.

وقد تبين في المرحلة الأولى عدم وجود دليل على نفي غير المادة، لا مفر للماديين من الإقرار بإمكان وجوده، وحيث أن إمكان وجود الشيء لا يعد دليلاً على وجوده وتحققه. إذن لابد لنا من الحديث عن إثبات وجوده في المرحلة الثانية[٢].

---

(١) الغيب قسمان مطلق ونسبي، والمطلق ما لا يمكن إدراكه بحواس الإنسان وسبيل إثباته العقل، الباطن، الفطرة أو الآثار من قبل الذات الإلهية المقدسة، وقد سُئل علي عليه السلام : هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟

فقال عليه السلام: أفأعبد ما لا أرى ؟

فقال: وكيف تراه ؟

فقال: لا تراه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان. (نهج البلاغة: الخطبة ١٧٩).

والغيب النسبي هو الشيء الظاهر والمشهود لدى شخص لكنه خافٍ ومغيب عن غيره أو عن الآخرين، وإلا فإن شهود كل شيء يتوقف على آلات وأدوات معينة ربما يمتلكها أناس ويفتقدها آخرون؛ فالذي يمتلك المجهر يعاين الكائنات المجهرية أما الذين يفتقدون هذه الوسيلة فتلك غيب بالنسبة إليهم. إذن ما المانع في أن يرى، إنسان مثل النبي صلى الله عليه وآله جبرئيل وهو ملك الوحي على صورته الحقيقية ويسمع صوته فيما يفتقد الآخرون الذين يجالسون النبي صلى الله عليه وآله هذه القابلية ويكون جبرئيل غيباً بالنسبة لهم؟

(٢) راجع القسم الثاني من الفصل الأول من الكتاب.

إيضاح وتكملة: الأنس بالوضع القائم

إذا ما أَلِفَ الإنسان شيئاً وأَنِس به واعتاد وضعاً معيناً جعله مناطاً متصوراً ان الحقيقة بتمامها في ذلك الشيء الذي أَنِسَ به. فعندما يقال ـ مثلاً ـ للأطفال الذين لم يخرجوا بعد عن دائرة الحسّيات: إن الله موجود فهم يتساءلون مباشرة: أين هو؟ والسبب في هذا التساؤل والاستفسار هو استئناسهم وتآلفهم مع المخلوقات المادية في العالم، وحيث أن هذه المخلوقات المأنوس بها تشغل حيزاً فإن الطفل بدوره يجعل دون وعي منه ما يراه وأَنِسَ به مناطاً ومعياراً، ومن الصعب عليه التصديق بوجود شيء لا حيز له، فالمعيار وميزان الحقيقة لديه هو ما أَلِفه. فعندما يقال للطفل: إن الله موجود، يقول: مَن هو أبوه ومن هي أمه لأنه وجد نفسه ذا أب وأم وشاهد الآخرين كذلك. أو إنه يتساءل: ما هو شكل الله ولونه؟ لأن كل ما رآه ذا شكل ولون، وبالنتيجة فإن استئناس الطفل وتآلفه مع الوضع المادي للكون يؤدي به للتساؤل عن شكل الله ولونه ومكانه.

وهكذا هو حال الماديين فلأنهم شاهدوا الموجودات المادية يتصورون إن كل مخلوق لابد أن يكون مادياً، ولا فارق لديهم بين المادي والموجود، والوجود مساوقٌ للمادة، وبالنتيجة فإنهم جعلوا الوضع المادي المحسوس والمألوف معياراً لكافة الحقائق وقالوا بأن كل ما موجود هو مادة.

ولو أنهم شاؤوا الانصاف في حكمهم لقالوا: كل ما وجدناه مادي لا أن كل ما موجود مادي، فهم لم يدركوا الفارق بين هذين الأمرين.

لا يسعنا القول أن لكل ما هو موجود شكلاً ولوناً وزماناً وعلّة بل ينبغي القول: أن كل ما وجدناه في دائرة الأُنس والأُلفة له عوارض وخواص فربما يكون شيئاً يفتقر لهذه الخواص، وأي دليل نمتلكه على نفي هذا الأمر ياترى؟ لو

أن الناس ولدوا فاقدين لجارحة البصر وكانوا عُمياً بأجمعهم فهل يسعهم القول: إننا لا نرى الألوان إذن لا وجود في الكون لأي لون؟ بطبيعة الحال كلا لأن مجرد عدم الحس ليس دليلاً على عدم الوجود، وربما يحتاج إدراك شيء الى حس خاص، فلا قدرة لنا على إنكار الغيب دون دليل ولمجرد الاعتماد على التآلف مع وضعٍ خاص، كما لا يمكننا إنكار المخلوقات المحتملة في عالم المادة أيضاً لتعذر إدراكِ أي كائن مادي إلا بوسيلة وأداة خاصة ولعل الإنسان يفتقد السبيل لإدراك كافة المخلوقات المادية فالإنسان يشعر بالزلزال متأخراً عن بعض الحيوانات التي تصاب بالاضطراب والرعب قبل الإنسان من خلال استشعارها الأمواج الناجمة عن الزلزال، والقوة المدركة لبعض الحيوانات تفوق ما لدى الإنسان، وبذلك نستنتج عدم وجود وسيلة أو آلة لدى الإنسان تشعر بكافة الموجودات والظواهر المادية، فالصوت إنما يصل الإذن عبر اهتزازات معينة واستشعار المزيد من الاهتزازات أو القليل منا لا يتيسر إلا بالأجهزة العلمية.

ومثلما في عالم المادة ظواهر خارجة عن حدود سقوط الإنسان ربما يكون خارج عالم المادة مخلوق أو مخلوقات يتعذر لمسها بأية وسيلة. من أين لنا وما هو دليلنا كي نقول ليس الأمر كذلك؟

النتيجة الكلية لهذا البحث هي أننا لا نمتلك دليلاً على تساوي الوجود والمادة، وكذا ليس ثمة دليل على نفي الغيب المطلق، ولا يسعنا القول: نظراً لأن الله ليس مادة ولأنه لا مكان أو لون أو شكل له، إذن لا وجود له.

وكما سيأتي في البحوث اللاحقة ليس بالضرورة أن تكون لشيء علّة وربما يكون موجوداً لكنه يفتقد الزمان والمكان أي يكون خارج أُفق الزمان والمكان، وخلاصة القول: إن اتخاذ الوضع المألوف والملموس مناطاً لكل شيء يتنافى مع

الموازين العقلية، وينبغي أن لا يصبح التآلف مع وضع معين ذريعة لحكم الإنسان بشأن كل الأشياء.

معيار الحكم

لو قيل لقروي لا معرفة له بما هو خارج حدود قريته: هنالك قارة في العالم اسمها أمريكا. كيف سيكون فهمه لهذا الخبر يا ترى؟ من المسلّم به أنه سيتخذ من قريته مناطاً للحكم حول القارة التي لم يرها، وللأسف فإن هذه العادة الشاذة تعيش لدى جميع الناس نوعاً ما، بيد أن الواعين والعلماء من الناس يكافحونها فلا يجعلون وضعاً معيناً مناطاً بمجرد التآلف معه، أما البسطاء فهم يحكمون على المغيّبات بمقياس مشاهداتهم، فلوا أنهم شاهدوا ـ مثلاً ـ أربعة طلحاء من سائقي الحافلات إذ ذاك يحكمون على جميع السائقين ممن لم يروهم ويقولون أنهم غير صالحين!

إن عدم التعمق والتأمل يؤدي بالإنسان للاستدلال بما يراه على ما لا يراه. من هنا قُسمت الحجة وطريقة الاستدلال في منطق أرسطو الى ثلاثة أقسام هي: القياس الاستقراء، التمثيل:

١ ـ القياس: الاستدلال على الكلي بالجزئي وعلى العام بالخاص.

٢ ـ الاستقراء: الاستدلال على الجزئي بالكلي وعلى الخاص بالعام وهو على نوعين: ناقص وكامل.

٣ ـ التمثيل: الاستدلال على الجزئي بجزئي آخر للتشابه.

مثال القياس تأملوا في هذه العبارات: حسنٌ إنسان، وكل إنسان جسمٌ، إذن

حسنٌ جسمٌ، وهنا استدللنا على الكلي بالجزئي أي أننا عرفنا جسمية حسن من أن كل إنسان جسم.

مثال الاستقراء: لنُمعن النظر في مياه متعددة نجد أنها تشترك في صفة معينة، إذ ذاك نصدر حكماً كلياً ونقول إن هذه المياه بأجمعها لها هذه الصفة، فتلاحظون أننا في هذا النوع من الاستدلال استدللنا بالجزئي ـ أي الخاص ـ على الكلي ـ أي العام ـ.

مثال التمثيل: وهو أن نشاهد حيواناً معيناً بصفة معينة كأن نشاهد ـ مثلاً ـ قطة الدار تحرّك فكّها الأسفل أثناء الأكل، فإننا وإن لم نر الحوت لكننا نقول أن الحوت ونظراً لتشابهه مع القطة فهو يحرك فكّه الأسفل عند هضمه للأكل. والحال أننا نعلم أن هذا الحكم خاطىء وباطل وأن القياس التمثيلي لا قيمة استدلالية له، لأن تشابه شيئين في أمر ما لا يؤدي بالضرورة إلى اشتراكهما في حكم واحد.

لقد حاول الماديون ومن خلال دليل تمثيلي إصدار الحكم والقول: إن لهذا الكتاب مكاناً وعلّة. إذن لابد من مكان وعلة لله إن كان موجوداً، وحيث إننا عرفنا افتقار الدليل التمثيلي لأية قيمة من الناحية العقلية، فلا دليل لدينا على ما إذا كان لشخص حكماً فإن لغيره نفس الحكم بسبب التشابه فيما بينهما.

وعلى افتراض إن دليلهم ليس تمثيلياً وحاولوا تقديم حكم كلّي عن طريق الاستقراء فلن ينالوا مرامهم المنشود أيضاً لنقص استقرائهم ولا يمكن إصدار حكم كلي عن طريق استقراء ناقص، وإذا ما قمنا بدراسة بعض الحالات ووجدناها ذات مكان وزمان وعلّة فليس بوسعنا إصدار حكم كلّي، فلربما ثمة وجود لكائن لكنه يخلو من ملاك الحاجة لهذه الأمور المذكورة، ومن الواضح جداً أننا لو أدركنا الظواهر المحيطة بنا بصفتها المادية عن طريق الاستقراء الناقص

فلا يمكننا إصدار حكم كلي ونقول: «كل ما هو موجود لابد أن يكون مادة» وإنما بإمكاننا القول: «ما لمسناه مادة» وشتان بين هاتين العبارتين، فأنّى لنا الادعاء إن كل ما هو موجود مادة؟ أو لا نحتمل وجود شيء خارج حدود المادة؟

الشهوة والشبهة

لدى تحرينا لأصول الفكر المادي نصل الى قضية ظريفة وهي ثمة علاقة بين الفكر المادي وشهوات الإنسان، فالبعض من الناس يضطر لإنكار ما وراء الطبيعة بسبب الجنوح نحو الإفراط في شهواته الحيوانية وإرضاء لغرائزه المادية، فمن آمن بالغيب واعتقد بوجود الله عليه الإقرار بتوابع هذا الاعتقاد أي عليه الإيمان بالمعاد والقيامة والحساب والكتاب ورقابة القدرة الإلهية المتعالية، ومن الواضح أن هذه المجموعة من المعتقدات ستفرض على الإنسان قيوداً من ناحية معيشته ومسيرته في الحياة، وأن الذي لديه اندفاع شديد نحو إرضاء غرائزه الحيوانية وشهواته الدنيئة يبحث دون إرادة منه عن طريق للخلاص من عذاب الضمير وليجد مبرراً لنفسه، فالتحلل على صعيد الشهوات مقرون بعذاب الضمير. ولغرض خلاصه فإن الإنسان يلجأ لنفي مبناه وهكذا يتورط في إنكار الله كي ينغمس في إرضاء شهواته دون وجل من حساب أو كتاب الذي فيه مقتضى الفكر الإلهي، ولئلا يتعرض لتأنيب الضمير أيضاً.

إن الانحدار نحو الشهوات يجرف الإنسان إلى الألحاد والزندقة وإنكار ما وراء الطبيعة. وإن الغريزة والميل نحو الحريات غير المعقولة هي التي تكون مصدراً لإنكار الله والتشكيك بوجوده في كثير من الحالات وكما يقول

أحد المعاصرين من الفضلاء: المـادية الأخـلاقية تـجر الإنسـان نـحو المـادية الفلسفية، وبتعبير آخر الشهوة هي التي تجرفه نحو الشبهة والشك والريـبة فـيما وراء الطبيعة.

إشكال

ربما يقال إن البحث فيما وراء المادة خارج بالأساس عن حدود القابلية الفكرية للإنسان. فنظراً لأن قدرة الإنسان تقتصر على حدود الحكم في الأمـور المادية وأن الأمور غير المادية خارجة عن حدود قابلية الإنسان فإن نـفيها أو إثباتها خارج عن قابليات الإنسان العقلية أيضاً وأن البحث فـيما وراء الطـبيعة عبث ولا طائل منه.

الإجابة

من المسلّم به إن الغريزة والفطرة لا تـخطىء أو تـزل فـي عـملها، ومـن المسلّم به أيضاً أن البحث حول الله وما وراء الطبيعة ـ كما أسلفنا الإشارة إليه ـ إنما يأتي في ظل الأحاسيس البـاطنية والغـريزية، أي أن هـناك شـغفاً فـطرياً وغريزة باطنية يدفعاننا نحو هذا البحث، وعليه لو لم يكن أمام الفطرة والبـاطن طريق لنفي أو إثبات ما وراء الطبيعة لما ظهر لدى الإنسان مثل هذا الشعور، وأن وجود هذا الشعور بحد ذاته يعد دليلاً على وجود سبيل للـحل والإجـابة عـلى التساؤل، وبتعبير آخر وجود هذه الغريزة والفطرة أفضل دافع لدخولنا في هـذا البحث.

هل هنالك مُنكر حقيقي؟

ربما يكون الإنسان على واحدة من ثلاث حالات إزاء أي شيء:

١ ـ الإيمان والاعتقاد.

٢ ـ الشك والريبة.

٣ ـ الإنكار والنفي.

فإن استلزمت حالة الإيمان والاعتقاد إقامة دليل وبرهان فإن الإنكار والنفي يُرفض دون دليل وبرهان أيضاً، وفي ضوء ذلك حرميٌّ العلم بأنه نظراً لعدم إمكانية إقامة الدليل على إنكار الله والغيب المطلق، فلن يكون هنالك وجود للمادية المطلقة بما تعنيه من نفي الإنسان لما وراء المادة، لأن الله إما أن يكون موجوداً مادياً أو مجرداً عن المادة وخواصها، وفي الحالة الأولى يجب أن يتم إنكار الله عن طريق استقراء كامل لعالم الوجود بأسره من العلويات والسفليات ومن الواضح تعذر مثل هذا الاستقراء بالنسبة للبشر، وإذا كان موجوداً مجرداً لن يكون موضع إنكار لمجرد عدم لمسه وإدراكه بالحواس. وبهذا أنّى يمكن إقامة الدليل على إنكار الله؟

وخلاصة القول: ثمة أدلة جلية لدى عباد الله على وجود الله ومن غير المقدور إقامة الدليل عقلياً على نفي الله؛ ومن رفض الأدلة على إثبات الله في بعض الأحيان فهو شاك ومرتاب وإلا فليس بمقدوره إنكار الله إنكاراً قطعياً، وتأسيساً على هذا، الناس فيما يخص الله وما وراء الطبيعية ليسوا سوى صنفان: إما مثبتٌ لوجود الله ومؤمن به وإما شاك ومرتاب في وجوده، ولا وجود للمنكر الواقعي والمادي الحقيقي.

النتيجة

تبين خلال البحث المتقدم ما يلي:

١ ـ لا وجود لدليل على تساوق الوجود مع المادة علمياً وعقلياً.

٢ ـ ليس السبب في قولهم (الوجود متساوق مع المادة) سوى الاستئناس بوضع خاص والتآلف معه.

٣ ـ الشهوة تجرف الإنسان نحو الشبهة والإلحاد.

٤ ـ ثمة سبيل الى ما وراء المادة لدى الإنسان، والدليل عليه اندفاعه الباطني نحو هذا البحث المعمق.

٥ ـ الماديون ارتكبوا مغالطة وقالوا «كل ما موجود مادة» بدلاً من القول: «ما رأيناه مادة».

٦ ـ ليس لدينا دليل على إنكار وجود عالم الغيب، بل العقل يرى إمكانية وجوده.

الشبهة الثانية

مَنْ الذي خلق الله؟

على افتراض وجود علّة وخالق للكون، فثمة سؤال يطرح نفسه أمامنا هو: مَنْ هو خالق هذا الخالق؟ وإذا احتاج الكون لعلّة فلابد لهذه العلّة من علّة. إذ أن كل ذي وجود يحتاج الى علّة.

الجواب

هنالك ثلاثة ردود للإجابة على هذا التساؤل:

١ ـ الموجود القديم والأزلي

المادية ترى أزلية وقدم المادة وتقول: الكون صنيع المادة وهي بدورها لا صانع لها بل قديمة وحيث أن ميزتها ذاتية التكامل فهي غنية عن العامل الخارجي عنها، والمادة بمقتضى خاصيتها التكاملية جاءت على صورها الحاليّة وهي تمر بحالة سير وحركة منذ مليارات السنين، وقد طوت مراحل تكاملها الواحدة تلو الأخرى متقدمة نحو حركة تكاملية بمقتضى قانون التضاد الكامن في سريرة وداخل كل موجود ـ سنقوم ببيان ضعف هذا القول في البحوث اللاحقة ـ وبذلك تورطت المادية بالاعتقاد بأصل قديم وثابت لا علّة له.

الفارق بين الماديين والإلهيين هو في صفات تلك العلة القديمة ولكن لا شك في انّهما يؤمنان بموجود أزلي وثابت وقديم.

٢ ـ الوجود الذاتي والعرضي

الوجود نوعان:

١ ـ عرضي واعتباري.

٢ ـ ذاتي قائمٌ بنفسه ولا شأن له بأي شيء آخر.

ولإيضاح هذين النوعين من الوجود تأملوا الأمثلة التي وإن كانت لا تفي بالمراد تماماً ولكنها مهما كانت تقرّب الأمر الى الذهن.

حلاوة السكر ذاتية: إننا نقول السكر حلو والشاي حلو أيضاً ولكن بوسعنا التفريق بين حلاوة السكر وحلاوة الشاي فنحن قد جعلنا من الشاي حلواً من خلال السكر ولم نجعل السكر حلواً بسكرٍ آخر.

ضياء المصباح ذاتي: تأملوا غرفة قد أضيئت بابها وجدرانها لكن ضوئها هذا متأتٍ عن نور المصباح، إذن بوسعنا التفريق بين ضياء الباب والجدار ونور المصباح فضياء المصباح لم نُكسبه نوراً من مكان آخر خلافاً لضياء الباب والجدار.

في ضوء هذين المثالين حري القول أن الوجود على نوعين أيضاً ذاتي وعرضي، والماديون يرون وجود المادة من النوع الأول ووجودها قديم وذاتي ولا حاجة لها بعامل غير نفسها، فيما يعتقد الإلهيون بأن وجود الله من هذا النوع، وعليه فكلاهما يعتقدان بالوجود الذاتي.

نحن نسأل الذين يتساءلون عمّن خلق الله: مَن الذي خلق المادة؟ فإن قالوا ليس للمادة خالق، فنحن نقول ليس لله خالق؛ وإذا ما كان كل شيء بحاجة لعلّة كما يقولون هم. إذن لابد أن تكون المادة بحاجة لعلّة غير ذاتها؛ ولئن قالوا أن المادة قديمة في وجودها وهي في غنى عن العلّة. قلنا: لِمَ لا يصدق هذا الكلام على الله؟ وتأسيساً على هذا ما نعتقد به من وجود ذاتي لله سبحانه ليس اعتقاداً منافياً للموازين العلمية والعقلية لأن هذا ما يعتقد به الماديون بشأن المادة.

وخلاصة القول إذا ما أمكن عقلاً وجود شيء بلا علّة فما هي مناسبة السؤال: ما هي علة الله؟

٣ ـ طرح السؤال خطأ

التساؤل من هو صانع الخالق خطأ، لأن الخالق إما أن يكون واجب أو ممكن الوجود، ففي الحالة الأولى واضح من الأساس خطأ طرح هذا السؤال لوضوح غنى واجب الوجود عن العلّة بمقتضى مفهومه الخاص به. وفي الحالة الثانية نظراً لبطلان الدور والتسلسل فلابد لأي ممكن الوجود أن ينتهي الى واجب الوجود وعلى هذا المنوال فإن التساؤل عن العلل في الممكنات ينتهي بالنتيجة الى الواجب، ويأتي لزوم الدور والتسلسل بسبب إنّ علّة كلّ ظاهرة لابد أن تكون ذات علّة بمقتضى قانون العلّية، وهذه العلّة إما أن تكون هي تلك الظاهرة المعلولة لتلك العلّة وفي هذه الحالة يلزم الدور، وأما أن تكون علّة أو عاملاً آخر وتستمر هذه السلسلة الى ما لا نهاية وهنا يلزم التسلسل ومن الواضح بطلانهما لدى العقل.

بطلان الدور

الدور إنما يبطل لأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، فعلى سبيل المثال: إذا كان «أ» علّة لـ«ب» و«ب» علة لـ«أ» فلابدّ هنا أن يكون «أ» علّة لـ«أ» لأن «أ» علّة لشيء هو علّة لـ«أ» إذن «أ» علّة لـ«أ» وحيث تقدم العلة على المعلول دائماً فإن «أ» يكون متقدماً على نفسه، وامتناع الدور أمر واضح على أية حال.

بطلان التسلسل

أما التسلسل الذي هو عبارة عن توالي العلل والمعلولات الى ما لا نهاية فلقد ذكرت أدلة كثيرة على بطلانه، أكثرها إيجازاً ما يأتي بيانه فيما يلي:

العلة التامّة لها تقدم وجودي على المعلول وليس زمانياً؛ ورغم تزامن المعلول مع العلّة فهو في نفس الوقت متأخر عنها وجودياً، والمراد من التأخر الوجودي حاجته في الوجود؛ إذ بإمكاننا القول: ما لم توجد العلة لن يوجد المعلول ولا يصدق العكس، فبإمكاننا ـ على سبيل المثال ـ القول ما لم تتحرك اليد لن يتحرك المفتاح ولكن لا يسع القول مالم يتحرك المفتاح لن تتحرك اليد. إذن بالرغم من تزامن حركة اليد وحركة المفتاح بيد أن حركة المفتاح بحاجة لحركة اليد ولا يعقل العكس، ومعنى قولنا لولا العلة لن يكون المعلول شرطية وجود المعلول بوجود العلة، فإذا ما كانت هذه الشروط غير محدودة ولا متناهية ولا تبلغ مرحلة العلّة غير المعلولة وبتعبير آخر أن لا تصل الى مرحلة الاستغناء عن الشرط فلا يوجد شيء في الخارج أبداً، ولكن بما أننا نشاهد العالم موجوداً فلابد من أن نعتقد بوصول سلسلة العلل الى علّة غير معلولة ومتصلة بأصل ثابت وأمرٍ غني عن العلة في وجوده.

توضيح قول ابن سينا

قال الشيخ الرئيس بن سينا بهذا الصدد:

الموجود إما واجب وإما ممكن، والموجود الممكن لابد أن يكون وجوده معلولاً لوجود عامل خارجي ، وهذا العامل الخارجي إن كان واجب الوجود بالذات فهو المبدأ والصانع، وإذا كان ممكن الوجود فلا بد أن يكون وجوده في ظل موجود آخر وهذه السلسلة إن استمرت الى ما لا نهاية لن تتحقق أبداً لأن تحقق أي من حلقات هذه السلسلة إنما هو رهن بوجود الحلقة التي قبلها وإذا ما تواصلت هذه الارتهانات الى ما لا نهاية لم تخرج عن حالة الارتهان ولم تتحقق لها قطعيتها.

وتوضيح الأمر جيداً بهذا المثال: لو اراد «فريد» رفع أثاث من الأرض فحيث لا قدرة له يكون الأمر مرهوناً بوجود «حسن» وإذا رأى «حسن» لا طاقة لهما بهذه المهمة فلا محالة من اشتراط الرفع بوجود «تقي» حتى يصل العدد في آخر المطاف الى خمسة أشخاص فإن وجدوا في قوتهم الكفاية ولم يشترط الخامس إعانة شخص سادس هنا يتم رفع الأثاث من الأرض، ولكن إذا ما اشترط الخامس تقديمه العون بوجود شخص سادس وقال بأن العمل لا يُنجز إلا بمجيئه، والسادس اشترط السابع، والسابع اشترط وجود آخر واستمر الأمر الى ما لا نهاية، فلا شك في بقاء الأثاث مطروحاً في مكانه، وإذا ما رُفع الأثاث ندرك حينذاك أن آخرهم لم يشترط إعانته بوجود شخص آخر، وعلى هذه الشاكلة ظهور عالم الخلقة، وحيث إننا نشاهد وجود العالم فإننا نستنتج وصول سلسلة العلل والمعلولات الى علة لا يتوقف تأثيرها على شيء آخر وبتعبير آخر هي علة العلل وواجب الوجود.

الحادث يحتاج للعلّة

التساؤل: من الذي خلق الله؟ يقوم على أصل: «كل شيء يحتاج للعلة» ولكن نظراً لعدم قبولنا هذا الأصل بصورته هذه فإننا نرى السؤال عبثاً لأن الذين طرحوا السؤال تصوروا احتياج كل شيء وكل موجود للسبب والعلّة في حين ليس الأمر كذلك، والمعادلة العقلية الصائبة هي القول «كل حادث يحتاج للعلة» أي إن كل شيء لم يكن ثم كان محتاج للعلّة، وبعبارة أخرى: إن الموجود الذي يحتاج العلة إنما هو الممكن والحادث الذاتي أو الزماني وهو بالنتيجة مسبوق بعدم ذاتي أو زماني، وإلا لو افترضنا عدم مسبوقية الموجود بالعدم فلن يحتاج للعلّة.

النتيجة

الجواب الأول والثاني نقيضان والإشكال يُنقض بالمادة فالوجود يجب أن ينتهي بأصل قديم وأزلي كي لا يلزم الدور ويجب أن تنتهي سلسلة العلل الى ما هو ذاتي الوجود ولم ينشأ من شيء آخر. وعلى هذا فإن الإيمان بأزلية وذاتية الوجود لدى أول موجود في الكون أمرٌ مسلّم به ولا مناص منه سواءً آمنا بالله أو بالمادة.

والجواب الثالث حلّيٌ وهو ليس كل موجود يحتاج الى علّة بل ما يحتاجها هو الحادث.

الشبهة الثالثة

كيف يثبت وجود الله من الناحية العلمية؟

يقولون: إن الله يتعذر إثباته عن طريق العلوم الحديثة وما لم يثبت بالعلم ليس سوى وهم وخيال، وعليه فلا أصل ولا اساس حقيقي لله وهو وهم وخيال لا غير.

الجواب

مفهوم العلم

لكي تتضح الإجابة على هذا السؤال نسوق مقدمة فيما يتعلق بالبحوث المنطقية والأدبية والأصولية، فربما يكون للفظ واحد في اللغة العربية عدة معانٍ كما في كلمة «العين» ذات المعاني المتعددة وفي الأدبيات يطلق على مثل هذه الألفاظ المشتركات اللفظية في قبال المشتركات المعنوية، والمشترك المعنوي يطلق على اللفظ الذي يدل على معنىً كلي وذلك المعنى ذو مفردات ومصاديق ودرجات متعددة.

وهنا نقوم بإيضاح ثلاث نماذج بارزة لكلمات تناظر كلمة العلم في اشتراكها المعنوي كي تنكشف مغالطة الماديين وخلطهم فيما يتعلق بكلمة «علم» وهذه المفردات عبارة عن: النور، الميزان، الصراط.

١ ـ معنى النور

وتعني كلمة النور ما يبرز من الأشياء تلقائياً ويُبرز غيره من الموجودات وهي ذات معانٍ كثيرة ومصاديق مختلفة ومتباينة الدرجات، وتارة يكون النور محسوساً كنور الشمس، نور المصباح، نور القمر. نور اللهب، وأخرى يكون معنوياً كالعقل والعلم الذي ينير الدرب أمام الإنسان، وهكذا يتضح أن لمفردة النور معنىً كلياً ذا أفراد ومصاديق متعددة ومختلفة.

٢ ـ معنى الميزان

من عقائدنا وجود ميزان تقاس توزن الاعمال يوم القيامة؛ وبمجرد التصريح بكلمة الميزان يتبادر الى ذهن الإنسان مباشرة الموازين المتعارف عليها في حوانيت البقالين والعطارين أو صاغة الذهب، وهذا التبادر إنما يأتي بسبب استئناس الإنسان وتعوّده على وضع معين، فهو يتصور أن الله سبحانه يقيم مثل هذا الجهاز يوم القيامة مع اختلاف أن ميزان ذلك العالم أكبر حجماً من الموازين المتعارفة بكل تأكيد، وبهذا الميزان توزن أعمالنا، ولكن من المسلّم به أن في هذا لبساً، لأن للميزان معنىً كلياً وواسعاً يُطلق على كل جهاز يوزن ويُقيّم به الشيء، وبتعبير آخر إن كلمة «ميزان» مشترك معنوي له مصاديق مختلفة ومتعددة، فآلة الوزن تارة تكون على شكل جهاز محسوس وتارة كلا، فإذا أردنا وزن مواد محسوسة من قبيل اللبن، الجبن والذهب فلابد من احتياجنا لآلة خاصة، لكننا نحتاج وسيلة وزن من نوع آخر إن أردنا وزن فكرة من حيث الصحة والبطلان يُطلق عليها المنطق، وكذا لو أردنا بيان صحة أو خطل منطق أحد من الناحية

الأدبية فلدينا آلة وزن تُسمى قواعد اللغة أو الصرف أو النحو .

إذن «ميزان كل شيء بحسبه» وإذا ما شاء الله وزن أعمال الإنسان فليس ثمة سبيل لذلك سوى تعاليم القرآن وسيرة المعصومين من قبيل النبي ﷺ وعلي عليه السلام ففي يوم القيامة تُعرض أعمال الإنسان على القرآن وتُقاس إليه، وإنكم تلاحظون تخصيص جهاز خاص لقياس درجة الحرارة في بدن الإنسان تُسمى «المحرار».

إذن كما تقدم القول وهو الصحيح «ميزان كل شيء بحسبه»، والحديث فيما يتعلق بمفردة «نور» هو كما بيناه بشأن معنى «الميزان».

٣ ـ معنى الصراط

من بين معتقدات المسلمين وجود الصراط في يوم القيامة، وقد قيل أن الصراط ممر أدقُّ من الشعر وأحدُّ من السيف يقع ما بين الجنة والنار يمر عليه الناس، فهل هذا الممر على شاكلة الجسور التي نشاهدها في هذا العالم؟ فاستناداً للوصف الوارد لهذا الممر لن يكون مقدوراً اجتيازه، فكيف إذن يسقط البعض في جهنم أثناء عبورهم منه، وتمر منه جماعة ببطء، فيما يعبره قومٌ بسرعة. فأي صراط هذا الذي أدق من الشعرة وأحد من السيف ويسير عليه الإنسان؟

حريٌّ العلم بأن الصراط يعني الممر وهذا معنىً كلي، مفاده المعابر التي نراها في الشوارع والطرقات، أما معناه الآخر فهو المعبر والطريق المعنوي وما قيل من صفات الصراط يوم القيامة فذاك وصف لصعوبة طريق العبور.

على أية حال، الغاية من إيراد هذه المقدمة أن نكون على معرفة بأن هنالك

نوعاً من المغالطات التي تقع في الاستدلالات هي المغالطة عن طريق الاشتراك المعنوي أو الاشتراك اللفظي، فعلى سبيل المثال استناداً لما ورد في القرآن الكريم ﴿الله نور السموات والأرض﴾[1]، ففي ضوء الآية الكريمة أيَسَعُنا التشبث بمغالطة ونقول: الله نور، والنور يمكن رؤيته، إذن الله ممكن الرؤية، والمغالطة في هذا الاستدلال ناجمة عن كلمة النور، إذ ان في النور معنى كلياً ومشتركاً معنوياً بين النور المحسوس وغير المحسوس، فصحيح أن الله نور ولكن ليس كل نور يمكن رؤيته.

هذه مغالطة افتعلها الماديون على صعيد شبهتهم هذه وقالوا: كل ما لم يثبت بالعلم ليس سوى وهم وخيال، وهذه عبارة صحيحة لكن النتيجة التي أرادوا استخلاصها منها ليست بصحيحة، إذ إنهم يحاولون الوصول الى هذه النتيجة وهي: حيث إن الله لم يثبت بالعلم فهو لن يعدو كونه أسطورة ووهم، وتكمن نقطة الضعف في هذا القول المغالطة التي نجمت عن كلمة «علم».

العلم بمعناه المطلق المعرفة وهو نوعان:

١ ـ العلم الناتج عن التجربة والاختبار.

٢ ـ العلم الحاصل عن طريق الأفكار النظرية والعقلية المحضة.

إننا نقبل أيضاً بأن لا قيمة لكل ما لم يثبته العلم ولكن لابد من التنبه الى أن العلم لا يقتصر على العلوم التجريبية، وبعض الأمور يتعين إثباتها عن طريق العلوم التجريبية والبعض الآخر عن طريق العقل، وأن الله تعالى ليس مما يتسنى إثباته بالحس والتجربة، إذ إن الله سبحانه لا تستوعبه دائرة التجربة وحواس البشر

---

(١) النور: ٣٥.

بيد أن ثبوته حتمي عبر عقل الإنسان والعلم الذي لا يقوم على أساس الحس والتجربة.

وخلاصة القول، سؤالنا: إنكم حيث تقولون بأن الله لم يثبت بالعلم، فأي علم تقصدون؟ أهي الدراسات المستندة للتجربة والمجهر والتلسكوب وما شابهها؟ فنحن نعتقد أيضاً باستحالة رؤية الله عبر هذه الدراسات. أما إذا كان مرادكم تعذر إثبات الله بالعلوم الإنسانية المحضة وبعقل الإنسان فإن قولكم هذا مرفوض ومنافٍ للعقل. وبناء على هذا فإن الله ممكن الإثبات من وجهة نظر العلم بمعناه الواسع العام ولا ريب في ذلك أبداً.

هؤلاء يقولون: العلم يعني النتيجة المتمخضة عن التجربة. ويضيفون: إن الإيمان بالحقائق والعالم الخارجي يعني الواقعية وهي مسلّمة لمن تمرّس على التجربة واكتسب علمه عن طريق التجربة فحسب وإلا فلا سبيل أمامه الى الواقعية.

ولكن كما أشرنا آنفاً ثمة مغالطة وقعت بشأن كلمة العلم، والمفروض أن يُطرح هذا التساؤل: ما الدليل على إثبات هذا الالتزام؟ وهل أثبتوا بالتجربة أن العلم مساوق للتجربة أم للعقل، أم أن اللغة هي التي تثبت ذلك؟ ربما لا وجود لأيٍّ من هذه بل هم الذين وضعوا مثل هذا الالتزام، فمما لا ريب فيه عدم إمكانية إثبات شيء بنفسه والقول ـ مثلاً ـ المعيار والمقياس في عملية التجربة، هي نفسها التجربة. لأن هذا من فعل الدور وواضح بطلان الدور، والرجوع الى اللغة يجعلنا نقف على معنىً ينافي هذا المصطلح، لأن العلم في اللغة يعني «مطلق المعرفة» من أي طريق أكتسب سواء عن طريق العقل أم التجربة، فإن قالوا إن العقل يشهد على ما يقولون، يكونون قد اعترفوا بمعيار آخر للشهادة على الأشياء وهو غير العلم

والتجربة وهذا خلاف ما يؤمنون به، وحيث إنهم لا يؤمنون بهذا الأمر فلا مناص لهم من القول: هذا المصطلح جزء من عقد ليس إلا.

لا يقتصر جدل الماديين هذا حول الله بل إنهم يرددون ذات الموضوع حول الروح أيضاً، إذ يقولون: إن العلم لم يُثبت الروح المجردة ولا قيمة لما لم يثبته العلم فهو ليس سوى وهم!

نقول في الرد عليهم: على افتراض عدم إثبات الروح بالعلوم التجريبية ـ وقد أثبتت ـ بيد أن الأدلة العقلية المحضة تثبتها جيداً مثلما نجحت البحوث الفلسفية الدقيقة إثبات الروح بشكل جيد.

الشبهة الرابعة

لا سبيل أمامنا الى ما وراد الطبيعة

يقولون: إن حواس الإنسان محدودة بالظواهر الطبيعية، وفيما يتعلق بما وراء الطبيعة لا سبيل أمام حواس الإنسان لنفيها أو إثباتها، إذن لا طائل من الحديث بشأن الله لعجز الجهاز العلمي لدى الإنسان عن الحصول على سبيل نحو ما وراء الطبيعة.

الجواب

وجود الغريزة

سبق منا القول إن إحدى غرائز الإنسان هي غريزة التحقيق والتنقيب عن المجهول وبدافع من هذه الغريزة أخذنا نبحث عن بارىء هذا الكون وخالقه وقلنا إن الغريزة وأياً من عناصر الطبيعة لا يعتريها الخطأ أو الالتباس في عملها وإنما الخطأ والهفوة من شأن التطبيق الحسي والتصوري على الأمر الخارجي.

وبناء على هذا لو لم يكن أمامنا سبيل لنفي وإثبات الله وما وراء الطبيعة من المسلّم به أن مثل هذه الغريزة لم تكن لتنشأ فينا، ونظراً لوجودها يتضح أن السبيل مفتوح أمام الإنسان لبلوغ ذلك.

الشبهة الخامسة

كيف تُبرر القبائح في الكون؟

يقولون: إن كان الله موجوداً فينبغي أن لا يفعل اللغو والقبيح، وإذ أنتم تعتقدون بأنه إله قادر وحكيم وعادل فكيف اغذن يفعل اللغو والقبيح ؟

ومثل هذا الموجود إما ليس إلها أو أنه إله زائد . لأننا نرى كثرة اللغو والعبث في الكائنات كالزائدة الدودية التي أجمع الأطباء على أنها زائدة ولئن كان الله حكيماً فما الداعي لأن يخلقها في جسد الإنسان ؟

أوليس الثدي لدى الرجل واللوزتين لدى الإنسان من الأعضاء عديمة الفائدة ؟

وهل ثمة حكمة أو فلسفة من خلق القمّل والبرغوث والذباب والديدان التي تتجمع حول المستنقعات والكثير من الطفيليات؟ فلا ضرورة في خلق هذه الكائنات بل لا فائدة منها .

ومن ناحية أخرى نشاهد الكثير من القبائح في هذا الكون التي تعاني منها المخلوقات لا سيما البشر دون اختيار منهم، فالأمراض والآفات وحالات الموت المفاجيء وبالتالي الشرور العمدية وغير العمدية من قبيل الظلم والحروب والزلازل والصواعق والعواصف هذه كلها من قبائح عالم الخلقة، فإن كان الله قديراً لم خلقها ؟ ومن خلال خلق هذه الأمور يُستشف عدم قدرة الله على خلق عالم يخلو من القبائح.

الجواب

نقص العلم البشري

هذا الإشكال يُقسم الى قسمين، الأول منه يتعلق بالظواهر التي يُتصور أنها زائدة وتخلو من الفائد، أما الثاني فهو يختص بشرور الكون. وسنجيب على الثاني بالتفصيل في بحث العدل لكننا نشير على نحو الإجمال هنا رداً على القسم الأول.

هنالك فارق بين «عدم المعرفة وعدم الحصول» وبين «عدم الوجود» وبخصوص كافة النماذج والأمثلة التي أوردت عن الكائنات الزائدة والعديمة الفائدة فإن أقصى ما يسعنا قوله هو أننا ما زلنا لم ندرك فلسفة هذه الأمور وفوائدها وربما ندرك يوماً السر وراء خلق هذه الكائنات التي نتصورها عديمة الفائدة بظاهرها في ظل تكامل العلم، أو لَم نكن نتصور فيما سبق خلو الكثير من الأمور من الداعي والحكمة بسبب الجهل! لكننا الآن أدركنا السرّ والحكمة فيها بفضل العلم، وأخيراً فإن «عدم الحصول» ليس دليلاً على «عدم الوجود» بتعبير آخر إن الحكم على شيء إنما يكتمل ويكون صحيحاً حينما يحيط الإنسان إحاطة تامة به ولا تبقى أمامه نافذة للخطأ واللبس.

وهنا نسأل الذين يدعون عبثية وعدم الفائدة من وجود الكثير من المخلوقات: هل بإمكانهم الادعاء بإحاطتكم بعالم الخلقة بأسره؟ أو يسعكم القول بعلمكم بأسرار الكون؟ فإن كنتم لا تدعون مثل هذا الادعاء أنى لكم القول بأن المخلوق أو العضو الفلاني زائد وعبث؟ وأيّهما الأكثر مجهولات الإنسان أم معلوماته؟ مما لا ريب فيه أن معلومات الإنسان كالقطرة الى البحر بالنسبة لمجهولاته، فكيف يسع الحكم القطعي بخصوص مخلوقات الكون؟

الشبهة السادسة

ما هو أساس قانون العلية ؟

نظراً لتشبث الإلهيين بقانون العلية لإثبات الخالق ويتخذونه مستمسكاً وقاعدة لقولهم، فقد انصب السعي في هذه الشبهة علي تجريد هذا القانون من صلاحية الاستناد، وفيما يلي إيضاح لهذه الشبهة:

يقولون: إن المدركات سواء كانت تصورية أو تصديقية لا أصل لها سوى الحس؛ وأن القابليات المودعة في وجود الإنسان من قبيل السمع، البصر، التذوق، اللمس، الشم جميعها وسائل منشؤها تصورات الإنسان وتصديقاته، والإنسان لم يولد مجهزاً بتصديق أو تصور ولا إدراك ذاتي بالنسبة له بل الحواس ومنافذها هي سبيله الى العلم من هنا إذا ما افتقد الإنسان أحد هذه الحواس يكون قد فقد علماً من العلوم، وبالتالي فإن علومنا التصورية أو التصديقية منوطة بالحواس، فلو قلنا ـ مثلاً ـ إن البياض والسواد لا يجتمعان وصدقنا بذلك فإن السبب هو أننا لم نَر اجتماعهما في الخارج وإلا فلا سبب آخر للنفي.

اذن، هذا التصديق ليس فطرياً ولا ذاتياً بالنسبة لنا، وعليه يتسنى القول إن ما اشتهر بيننا تحت عنوان قانون العلّية والمعلول ما هو إلا تعاقب وتوالي حادثتين ليس إلا، أي إننا عادة ما نشاهد التمدد يعقب الحرارة وإذا ما وصلت درجة الحرارة الـ ١٠٠ يحدث الغليان، فنحن نسمي هاتين الحالتين بتعاقب العلّة والمعلول، وبإيجاز ندرك في الخارج عن طريق الحواس شيئاً باسم هذا القانون فنحن نرى عن طريق الحواس فقط حادثتين متزامنتين، فنحن نرى

الحرارة ـ مثلاً ـ المتزامنة دائماً مع التمدد؛ وعليه نظراً لأن التعاقب من الأمور المحسوسة فإن قانون العلّية ليس سوى ذلك التعاقب وبهذا فإننا لسنا قادرين على إثبات الله لوجوب أن نحس بتعاقب العالم بعد الله وحيث يتعذر تحسس هذا التعاقب لذلك لن يتيسر إثبات الله، وبالتالي يقول الحسّيون: لا منشأ للتصورات سوى الحس، ولا سبب في التصديقات سوى التجربة، وكل ما لا يقع في دائرة الحس والتجربة فهو مرفوض، والعلة والمعلول لا يمكن إثباتهما إلا بالتجربة والحس أيضاً ولا تصور لدينا عنهما سوى تعاقب حادثتين، وبتعبير آخر أن العلية والمعلول ليسا سوى تداعياً للمعاني، وأن التداعي والتعاقب إنما يطرأ في الأمور المحسوسة.

الجواب

هذا الإشكال معروف فيما يتعلق بالعلة والمعلول والقائل به هو «ديفيد هيوم» وهو لم يورد هذا الإشكال بشأن الله لكنه أراد إنكار قانون العلّية من الأساس، إذ يقول:

لا واقعية للعلّة والمعلول في الخارج، وما هو موجود تداعي المعاني، فالإنسان يرى شيئاً وتبعاً له يتبادر الى ذهنه شيء آخر؛ كما لو أنه شاهد الحرارة فيستطرد ذهنه الى شيء آخر كالتمدد؛ أو إذا ما شاهد حرارة الماء وصلت الى مائة درجة تبادر الى ذهنه الغليان وبالتالي بعد إدراكه الحسي لحدث ينتقل الى حدث آخر وهذا الانتقال سببه المشاهدة المتكررة لحادث بعد حادث آخر، بيد أن هذا القول باطل لأسباب عديدة منها:

١ ـ علية لا تعاقب

شتان بين التصور الذي نحمله عن العلّية وبين التصور الذي نـحمله عـن التعاقب، فمعنى العلّية هو أن يكون أحد الشيئين مؤثراً والآخر متأثراً ، وبـتعبير آخر، العلّية عبارة عن العلاقة بين شيئين مترابطين أحدهما مؤثر وفاعل والآخر متأثر ومخلوق، هذا هو تصورنا عن العلّية، أما تصورنا عن التعاقب فليس كذلك، فهو يعني توالي شيئين دونما أي تأثير وتأثر فيما بينهما .

يقول هيوم: لا مفهوم للعلّة والمعلول سوى مفهوم التعاقب والتداعي.

ونحن نقول : إن كان كذلك فـلماذا إذا اعـتبرنا النـار سـبباً فـي الحـرارة والحرارة سبباً في التمدد يتبادر الى أذهـاننا مـفهوم التأثـير والتأثـر لا مـفهوم التعاقب؟ وهذا الفهم المتباين عن العلّية وعن التعاقب له منشؤه الصائب؛ فـلابد من معرفة عدم تساوق العلّية والتعاقب مع بعضهما، فقد تأتي العلّية بـلا تـعاقب أو يأتي التعاقب بدون علية؛ وتارة يصدق الاثنان معاً؛ فهنالك حـالات بـالرغم من عدم وجود التعاقب فيها نحكم عليها بالعلّية كـما فـي حـركة اليـد وحـركة المفتاح المتزامنتين ويحكمهما التقارن لا التعاقب، وفي حالات هـنالك تـعاقب ولا وجود للعلّية، أي يتعاقب شيئان كالليل والنـهار فـي تـعاقبهما وليسـا عـلّة ومعلولاً.

وبناء على هذا فإن نقطة الضعف في قول هيوم تكمن في عدم تمييزه بين العلّية والتعاقب في حين أننا نعلم بأن العلّية ليست كالتعاقب الذي يـعني تـوالي شيئين الذي تارة يفهم على أنه عـلّية وأخـرى ليس مـنها، وهـذان الفـهمان لا يتساوقان مع بعضهما.

٢ ـ عدم المشاهدة ليس دليلاً على عدم الوجود

مما تقدم نصل الى هذه النتيجة وهي عدم قدرتنا القول إنَّ ما لم نراه في الخارج يتعذر تصديقه ويجب أن تشهد عليه التجربة والحس؛ لأننا إذا ما أردنا اتخاذ التجربة والحس معياراً سنواجه طريقاً مسدوداً يتمثل في: ماذا سيكون معيار التجربة والحس؟ هل نثبت التجربة بالتجربة والحس بالحس؟ اضف الى ذلك ان الأمور الكلّية لا تقع في دائرة التجربة لا إثباتاً ولا نفياً، فلو قلتم ـ مثلاً ـ إن أية حقيقة لا تثبتها التجربة لا تحظى بالاعتبار، فكيف سيثبت هذا النفي وهذه الكلّية بالتجربة يا ترى؟

الأمر الآخر هو أننا نرى استحالة الكثير من الأشياء كأن نقول ـ على سبيل المثال ـ ان الصدفة بمفهومها الفلسفي الذي يعني الحدث بلا علّة ـ مستحيلة، ومن الواضح جداً أن العقل لا يرى إمكانية مثل هذا الحدث، ولكن هل إننا توصلنا الى هذا الحكم العقلي القاضي بانبثاق كل معلول عن علة بفضل الحس؟ أم أن الحكم العقلي القاضي باستحالة ظهور حادثة دون علّة جاء وليداً للتجربة؟ المجرّب هو أننا لم نر معلولاً حدث دون علّة، ولكن هل ان عدم الرؤية هذا بإمكانه أن يكون دليلاً على الاستحالة وعدم الإمكان؟ أبداً؛ وعليه فإن استحالة حادثة ما دون علّة لا تخضع لحسنا وليس منشؤها الحس والتجربة، إذن من أين جاء هذا الحكم يا ترى؟

مثال آخر: نقول اجتماع النقيضين محال، أي لا يمكن اجتماع وجود وعدم وجود شيء في آن واحد ومكان واحد، فما نحسه عدم اجتماع الوجود وعدم الوجود، أما استحالة هذا الاجتماع فليس خاضعاً لإحساسنا، إذن أنى لنا الحكم باستحالة اجتماع النقيضين؟

مثال ثالث: نقول : يستحيل تقدم الشيء على نفسه، فهل أدركنا هذا التقدم بالحس، المفهوم هو عدم تقدم الشيء على نفسه، غير أن عدم التـقدم أعـم مـن الاستحالة، فالكثير من الأمور لا تتحقق في الخارج لكن عدم تحققها ليس بسبب استحالته.

بناءً على هذا القائلون بارتكاز كافة حواسنا التصورية والتصديقية عـلى الحس وليس ثمة شيء يخضع للتصور والتصديق خارج دائرة الحس فذلك قول باطل، وحتى لو قبلنا قولهم بشأن المدركات التصورية فمن المسلّم به عدم إمكانية قبوله بخصوص الأمور التصديقية، فما نعلمه أن الكثير من الأمور تخضع للتصديق دون أن تثبت بالحس والتجربة.

الشبهة السابعة

مع وجود قانون التضاد والتكامل في المادة، ما هي الحاجة لخالق الكون؟

من أبرز مغالطات الماديين قولهم: لا حاجة للكون الى صانع أو خالق خارجي وكل ما هو موجود إنما منه.

وهذه الشبهة تقوم في الحقيقة على مقدمتين هما:

الأولى: المادة قديمة وأزلية وستبقى الى الأبد، والأزلي والأبدي لا حاجة له للصانع والخالق.

الثانية: العنصر الذي يضع المادة داخل بوتقة التكامل كامن في ذاتها، والقانون الذي يعد مصدراً لتكامل المادة هو قانون التضاد وعبر قانون التضاد تطوي المادة مسيرة تكاملها على مر الزمان وتتبلور على شكل صور مختلفة ومتعددة.

الجواب

كما تلاحظون فإن هاتين المقدمتين تشكلان مرتكز استدلال الماديين وإذا ما أُبطلت أي منهما يبطل بذلك أصل الدليل ولم تعد من ذريعة لدى الماديين، وها نحن نتناول بالبحث هاتين المقدمتين بالتسلسل:

بدءاً حريٌ إيضاح بعض المفردات الفلسفية لكي تتضح طبيعة هذه المغالطة، وهذه المفردات عبارة عن: الواجب، الممكن، القديم، الحادث، الأزلي الذاتي، الأزلي الزماني.

*** الواجب والممكن**

الموجود يعني الشيء الذي اكتسى حلّة الوجود، وهو وفقاً للتصنيف العقلي إما واجب أو ممكن.

وواجب الوجود تُطلق على الموجود الذي يتوقف وجوده على ذاته ولا يحتاج في عالم الوجود الى عنصر يفوقه وبعبارة أخرى أن ذاته عين الوجود ومحالٌ العدم بالنسبة له؛ هو مصدر الوجود وتحتاج إليه سائر الموجودات في نفس الوقت. وبتعبير آخر أن واجب الوجود من يستبطن ضرورة الوجود في ذاته.

وممكن الوجود، موجودٌ لا فرق في ذاته بين الوجود والعدم وإذا ما كان هنالك عنصر يضفي عليه الوجود وُجد وإلا بقي في العدم.

وإذا حاولنا إيضاح الواجب والممكن عبر أمثلة ملموسة فبوسعنا الاستعانة بالأمثلة العرفية من قبيل النور، فالجدار والجو مضيئان والنور مضيء بدوره أيضاً[1]، لكننا نتمكن من التفريق بين هذين الضوئين والفرق هو أن ضوء النور لم

---

(١) النور ليس ضوءاً بل أن خاصيته هي إذا ما أشعّ على شيء أناره وجعله مرئياً، من هنا فإن الجو بالرغم من إشعاعات النور الموجودة فيه يبقى مظلماً إلا أن تقع المجرّة أو الكواكب في مسير النور إذ ذاك يستنيران على أثر ذلك الشعاع.

يأتِ عبر اشعاع نور آخر، أما ضوء الباب والجدار فهو قد جاء بسبب إشعاع نور آخر.

مثال آخر: من المعروف باللغة الدارجة أن دهنية كل شيء تعود الى الزيت أما دهنية الزيت فلا تتوقف على شيء آخر. وهذا هو الصواب حقاً، إذ لم نستخرج الزيت من زيت آخر؛ وحلاوة الشاي بالسكر بيد أن حلاوة السكر ليست من سكر آخر؛ وهذه الأمثلة إنما سقناها لتوضيح مفردة واجب الوجود وممكن الوجـود، فواجب الوجود نطلقها على الموجود الذي ليس وجوده اعتبارياً أو أمانة أو جاء من مصدر آخر؛ أما الموجود المنوط وجوده بمصدر آخر ويحتاج الى غيره ولا غنى له عن علّة أو عنصر آخر فهذا ما نسميه ممكن الوجود.

*** القديم والحادث**

ويطلق القديم عـلى مـا ليس مسـبوقاً بـعدم أو عـلة، وإن كـانت بـعض المخلوقات ليست مسبوقة بعدم لكنها مسبوقة بعلة من قبيل المـجردات العـقلية الخارجة عن دائرة الأفق الزماني لأنها ليست مادية وما هو ليس بمادي لا حركة له وما ليس له حركة لا زمان له، وعليه فإن مثل هذا الشيء موجود قديم زمانياً وبما أنه مسبوق بعلة فهو ليس قديماً ذاتياً، أما ما ليس مسبوقاً بعلة وهو في غنىً عن العلّة بوجوده فهو قديم ذاتياً من قبيل الباري تـعالى، والقـديم الذاتـي هـو واجب الوجود بالذات. إذن القديم ذاتياً ليس فقط لا أولية له بل لا علّة له أيضاً، والقديم الزماني هو ذاك ممكن الوجود الذي لا أولية زمانية له ولكـن بـما أنـه «ممكن» فلابد له من علة.

من خلال هذا الشرح اتضح أن للقديم إطلاقين: فتارة يُطلق على الذاتـي

وأخرى على الزماني وكل قديم ذاتياً قديم زمانياً دون العكس.

ويطلق الحادث على ما كان مسبوقاً بعدم أو علّة، فكل شيء لم يكن ثم كان يسمى حادثاً، وكل شيء يوجد بعلّة يقال له حادث وإن كان قديماً زمانياً.

* الأزلي

من الضروري الانتباه الى هذه الملاحظة وهي ربما تستخدم كلمة «قديم» أحياناً بدلاً من «أزلي» ولو أن كل قديم ذاتياً فهو أزلي وأبدي أيضاً لن يطاله العدم والفناء، والبعض يتصور: لو أن ظاهرة تميزت بقدمها الزماني فهي في غنى عن العلّة لا محالة، وتأسيساً على هذا، على افتراض عدم ثبوت قدم المادة ذاتياً وثبت هذا القدر من قدمها الزماني فلا مناص لنا من القول بغنى المادة عن العلّة، بيد أن هذا التصور باطل إذ ثبت في محله أن مِلاك الحاجة للعلة الحدوث الذاتي والإمكان لا السبق بالعدم، وأن القدم الزماني للموجود لا يفضي الى استغنائه عن العلّة، بالإضافة الى ذلك فإن الزمان بذاته من بين الظواهر التي لا يسبقها العدم من الناحية الزمانية ولكننا في ذات الوقت نعرفه محتاجاً للعلّة لأن الزمان معلول للحركة وليس صحيحاً أن نقول أن الزمان كان معدوماً حيناً ما أو بتعبير آخر: لقد مر زمان لم يكن هناك زمان؛ فنرى في ذلك تناقضاً صارخاً ومستلزماً لتقدم الشيء على نفسه أيضاً وهذا باطلٌ كذلك، فلابد من وجود تقارن زماني بين العلّة والمعلول أي أن المعلول لن ينفصل عن العلّة من الناحية الزمانية أبداً، فعلى سبيل المثال حينما تتحرك اليد لابد من تحرك المفتاح ولا يمكن حدوث فاصل زمني بين حركة المفتاح وحركة اليد، وعليه إذا كانت العلّة قديمة سيكون معلولها قديماً زمانياً أيضاً.

دليلان ضعيفان على قدم المادة

ربما يتشبث الماديون بدليلين فلسفيين لاثبات أزلية المادة وهما كما يلي:

١ ـ عدم سبق المادة بالعدم

إذ لم تُر مادة جاءت عن عدم قط؛ وما تراه عينُ العلم على امتداد مسيرة وجود المادة تغيرات المادة لا وجودها عن عدم، ومحال أن تأتي ولو ذرة من المادة عن عدم مطلق وتكتسي حلّة الوجود.

* الجواب

لسنا ننكر عدم رؤية مجيء مادة عن عدم، بيد أن عدم الرؤية وعدم الوجود هذا ليس دليلاً على الاستحالة، إذ ان العقل يسمح ويعتبر من الإمكان مجيء مادة الكون عن العدم خلال لحظة واحدة ولم يتكرر هذا الاستثناء في الطبيعة بعد ذاك، وهذا القول يناظر قول علماء الطبيعة الذين يعتقدون بوجوب تفرع وولادة الكائن الحي عن كائن حي آخر، ومحال من منظار علم الطبيعة أن يولد كائن حي من جماد أو ميت، وهنا يراودنا هذا السؤال: بما أن الكرة الأرضية كانت في يومها الأول قطعة مصهورة ومشتعلة ولم تتوفر فيها ظروف الحياة بأي نحو كان فكيف جاء أول كائن حي على وجه الأرض؟

لئن قالوا إن هذه واقعة استثنائية حصلت مرة واحدة ولن تتكرر.

نرد عليهم: لو تيسرت للحياة مثل هذه الحالة الاستثنائية فلِمْ لا نرى للمادة

مثلها؟ ما المانع في أن تأتي مادة الكون من العدم الى الوجود مرة واحدة ولن يتكرر هذا الأمر في عالم الخلقة ؟ من المسلّم به أن هذا الاحتمال لا يتنافى مع العقل ؛ وخلاصة القول: إما أن نقول بأزلية الحياة على وجه الأرض وعدم سبقها بالعدم، وإما أن ننكر هذا القانون الطبيعي، وإما أن نقول بوجود استثناء في الطبيعة وفي هذه الحالة لا مناص لنا من الاعتراف بوجود يد غيبية، وهذا ما سيأتي تفصيله في البحوث اللاحقة.

٢ ـ لزوم اجتماع النقيضين

فإذا ما جاءت المادة عن العدم استلزم اجتماع النقيضين بين الوجود والعدم ومن البديهي استحالة اجتماع النقيضين، إذن لا يصح مجيء المادة من العدم، وعليه فإن المادة قديمة.

* الجواب

لقد تصور الماديون: إذا ما قلنا بأن المادة قد جاءت من العدم فذلك كقولنا أن البساط قد جاء من الصوف، وفي مثال ثاني نقول: إن الصوف هو المواد الأولية في صناعة البساط، ففي المثال الأول تصوروا أن العدم من المواد الأولية لبناء المادة التي تُصنع في الحقيقة من العدم، لكنهم لم يعرفوا أن معنى العبارة القائلة بمجيء المادة من العدم هو اكتساب المادة لحالة الوجود بعد العدم.

بالإضافة الى ذلك، على افتراض صحة هذين الدليلين وكفايتهما لإثبات

أزلية المادة، غير أنهما لا يداويان جرحاً ولا يحققان أهداف هؤلاء؛ لأن أقصى ما تستخلص من نتيجة عن هذين الدليلين هي لا نهائية المادة من حيث الزمان، أي أن الحد الأقصى من فائدة هذين الدليلين إثبات القدم الزماني للمادة، وسبق منا القول بأن القِدَم الزماني لا يتنافى مع وجود العلّة؛ والأزلي الذاتي هو الذي لا علة له، أما الأزلية الزمانية للمعلول فلا تتنافى مع العلّة التي هي أزلية زمانياً، إذن نتيجة هذين الدليلين لا تصب لصالح الماديين ولا من شأنها إثبات شيء.

الأدلة على حدوث المادة

لم يظهر في البحوث المتقدمة ما يصب في صالح الماديين، ولم يبرز دليل على القدم الذاتي للمادة، ورغم قولنا بعدم منافاة القدم الزماني للإمكان الذاتي والمعلولية، وعلى افتراض أبدية المادة زمانياً فهي لا قدرة لها على الاستغناء عن العلّة، وها نحن نسوق دليلين على حدوث المادة ذاتياً وزمانياً. الأول بالاستعانة بالعلوم والمعارف المعاصرة، والآخر دليل فلسفي محض.

الدليل الأوّل : حاجة المادة للعلّة في تطورها

نحن نعلم أن المادة تتحول الى طاقة، وإذا ما ثبت عكس ذلك وهو كذلك سيتضح ما ندعيه أكثر، ولكن يكفينا لدى استدلالنا معرفتنا بتبدل المادة الى طاقة، ولنرَ الآن ما هي الطاقة؟ فقد قيل أن الطاقة مادة مرققة، وإذا كانت المادة طاقة متراكمة وكلاهما حقيقة واحدة تتجلى على مظهرين، فإننا نسأل

هنا: ما معنى التبدل ياترى؟ هل تنعدم المادة وتوجد الطاقة؟ أيعني التبدل عبارة عن انعدام شيء وبروز شيء آخر الى عالم الوجود؟ أم أن معنى التبدل هو وجود أمر مشترك بين المادة والطاقة يظهر تارة على شكل مادة وأخرى على هيئة طاقة؟

إن قبلنا الحالة الأولى فذلك معناه حدوث المادة ذاتياً وزمانياً، ولئن صدّقنا الحالة الثانية فلا محالة من تبادر السؤال التالي: ما هو الأمر المشترك بين المادة والطاقة؟ من البديهي أن لا يكون هذا الأمر المشترك مادة ولا طاقة، بل يجب أن يكون أمراً له القابلية على أن يكون مادة والتحول الى طاقة معاً؛ ونحن نعلم أن القابلية عين «الفاقدية» فالفاقد قابلٌ محض لا قدرة له على أن يكون فاعلاً ومانحاً، إذن لابد له من الفاعل، إذ لابد للواحد الذي يقف أمام صورتين ـ المادة والطاقة ـ أن يتمتع بالقابلية والاستعداد لقبولهما ولا مفر من أن تؤثر فيه علّة وفاعل كي تعرض له إحدى هاتين الصورتين.

توضيح

لتوضيح الأمر نذكّر بملاحظتين:

١ ـ تُطلق القابل على الشيء الذي يقبل غيره، فعلى سبيل المثال، الجسم القابل للسواد يعني تقبله للسواد وذلك عندما يكون فاقداً لتلك الصفة أما إذا كان واجداً ومتوفراً عليها فمن المستحيل أن يتقبلها. وذلك تحصيل حاصل، إذن طبيعة القبول هي ذاتها طبيعة الفقدان، ومن البديهي أن فاقد الشيء لا يعطيه.

٢ ـ أن تبدّل شيء الى شيء آخر إنما يُتصور حينما يكون هنالك شيئاً قابلاً في البين ويستقبل كلتا الحالتين بالتناوب وإلا لا معنى للتبدل بل هو وجود وعدم؛ فلو قلنا ـ مثلاً ـ أن الماء تحول الى بخار فلابد من وجود شيء في البين وربما يبرز على هيئة ماء وربما على هيئة بخار ولولا هذا الأمر المشترك يكون خطأ إطلاق كلمة «تحول» بل يعني القول «عدم ووجود» وكما يقول الماديون: لا يوجد شيء من العدم ولا يُعدم شيء وبما أنه من المسلّم تحول المادة الى طاقة إذن لا مناص من وجود شيء قابل في البين يظهر تارة على هيئة مادة وأخرى على هيئة طاقة وبما إن القابل لا يمكنه أن يكون فاعلاً ومانحاً ـ أي ذاك الأمر المشترك بين المادة والطاقة ـ فلا قدرة له أن يعطي لنفسه صفة المادة أو الطاقة.

إذن لابد من تحقق فعلية هذا القابل أي تحوله الى مادة أو طاقة عبر فاعل خارجي.

ربما يقال أن الفاعل ومبدّل القابلية الى الفعلية مادة أخرى، أي أن لهذه المادة القابلية على التحول الى طاقة عن طريق مادة أخرى وظروف وشروط أخرى فتتحول الى طاقة وتستمر هذه السلسلة الى ما لا نهاية.

نقول في الإجابة: إن حاجة المادة «في تحولها الى طاقة» الى مادة أخرى تعد بحد ذاتها دليلاً على الحدوث الذاتي للمادة، إذ ان الحدوث الذاتي يعني الحاجة الى العلّة، واستناداً لافتراض أن المادة تحتاج الى مادة أخرى في تحولها الى طاقة، نكون قد كررنا الحديث ذاته في تلك المادة الأخرى التي اتخذت طابع العلّة، وهذا التكرار يستمر الى ما لا نهاية وأخيراً يثبت واجب الوجود عن طريق الأدلة على إبطال التسلسل.

أضف الى ذلك خطأ وجود العلّة في الأمور الجسمانية والعالم المادي أي ليس لمادة أخرى أن تصبح علّة في تحول المادة الى طاقة لوجوب اقتران العلّة والمعلول زمانياً؛ إذ الفصل بينهما من حيث الزمان خطأ وباطل وهذه الأمور تعد عللاً مُقيّدة لا علل فاعلية موجدة.

ربما يقال أن الطاقة هي ذاتها المادة، والتحول ليس سوى: تغيرات عرضية على غرار تبدل الماء الى ثلج وبالعكس، من هنا فقد قالوا أن المادة طاقة متراكمة وكثيفة، والطاقة مادة رقيقة، ولكن ينبغي الانتباه الى أننا إذا قبلنا هذا القول في طاقة الحرارة والنور فلسنا نقبله في كافة المواضع، فنقول ـ مثلاً ـ إن الطاقة الحرارية تتركب من ذرات صغيرة، فكيف الحال بالنسبة للطاقة الراكدة والفاعلة؟ أو أنكم حينما تحركون جسماً من المؤكد أنكم تنقلون إليه قوة منكم والجسم يستمر بالحركة ببقاء القوة، تقل تارة وتزداد أخرى ومن هنا تختلف حركة الجسم في معدلها.

ثمة سؤال يطرح نفسه وهو: هل بإمكان تلك القوة النازلة على الجسم أن تصبح الذرات الصغيرة للمادة؟ كلا البتة. ربما تكون موجاً وان اختلف مع المادة وهو شيء ليس من المادة، إلا أن تقولوا أن المادة ليست سوى أمواجاً وبالتالي لابد من وجود قابل وأمر مشترك في البين.

الدليل الثاني: الماد تحتاج للعلّة فى حركتها

كما ذكرنا آنفاً، هذا الدليل فلسفي محض ولغرض إيضاحه علينا تعريف الحركة وبيان أقسامها كي يتضح الحدوث الذاتي والزماني للمادة.

تعريف الحركة وأقسامها

ثمة تعاريف متعددة للحركة، وأفضلها ما قيل بأن الحركة الخروج التدريجي للشيء من القوة الى الفعل، فمثلاً إنك تمتلك القوة والاستعداد للخروج ما دمت داخل الدار ولم تخرج منه، ولكن ما إن خرجت ووصلت المقصد تحولت تلك القوة الى فعل، وأثناء مسيرك في الطريق ولم تبلغ بعد مقصدك فإن هذا الخروج تدريجي وأنك تقترب آناً بعد آنٍ من القوة الى الفعلية، والحركة في نظر أغلب الفلاسفة أربعة أقسام هي:

١ ـ الحركة في الـ«أين»: وتعني الحركة في المكان وهي على قسمين: فتارة تكون مستقيمة وأخرى على هيئة دوران كحركة الإلكترونات حول البروتونات.

٢ ـ الحركة الموضعية: وهي حركة الشيء حول نفسه من قبيل حركة الأرض حول نفسها.

٣ ـ الحركة الكمّية: وهي التغير من حيث الكمّية والحجم فالطفل ـ مثلاً ـ يأتي الى الدنيا ووزنه ثلاثة كيلو غرامات لكن وزنه يزداد شيئاً فشيئاً وينمو نمواً متناسباً في أبعاده الثلاثة.

٤ ـ الحركة الكيفية: وتعني الحركة التي تحدث في الحالات الظاهرية للشيء من قبيل تغير لونه من الأخضر الى الأصفر ومن الأصفر الى الأحمر ويطرأ التغير على حالاته العرضية.

وبالإضافة الى الأقسام الأربعة أعلاه هنالك قسم آخر من الحركة تسمى الحركة الجوهرية نوضحها فيما يلي:

وهذا القسم رفضه السالفون من الحكماء بيد أن العالم الإلهي والفيلسوف الإيراني الكبير الملا صدر الدين الشيرازي المتوفى عـام ١٠٥٠هـ ـ أثـبت هـذا القسم من الحركة بأدلة عقلية ونقلية عديدة، فغدا هذا الرأي بداية لتطورات مذهلة في الفلسفة. والحركة الجوهرية عبارة عن الحركة في جوهر الذات وحقيقة الشيء وصورته النوعية.

كان هذا الفيلسوف يعتقد أن أي شيء في عالم المادة لا يثبت ولا يستقر لآنين من الزمن، وأن مخلوقات الكون رغم تركيبها من عدة عناصر فإن لكل منها خواصه وآثاره الخاصة به تفتقدها سائر المخلوقات، وبـعبارة أُخـرى ان لكـل ظاهرة حقيقتها الخاصة بها لا شأن لها بغيرها من الحقائق، ولهـذه الحـقيقة فـي مرحلتها الوجودية حقيقة بمعزل عن سائر الحقائق ويُصطلح عليها فلسفياً الصورة النوعية، فمثلاً، الصورة النوعية للماء تختلف عن الصورة النـوعية للـنار أي أن ماهية الماء تختلف عن ماهية النار، فالمقصود من نظرية الحركة الجوهرية أن لا بقاء ولا استقرار ولا ثبات في طبيعة أي موجود مادي وحقيقته وذاته وصورته النوعية، لا أن الصفات العرضية للموجودات فقط هي التـي تـتغير وتـتبدل بـل الحركة تشمل ذراته وهذه الحركة في الجوهر والذات مصدر التغير في الصفات، وجميع المخلوقات في الكون عابرة تشملها الاستحالة والصيرورة.

إذن كل موجود مادي سيّال وعابر وكل موجود عبارة عن وجود غير ثابت وفيما مضى كان القول بأن لأجرام الكون ثلاثة ابعاد (الطول، العرض، العمق) بيد أن هذا الفيلسوف أثبت وجود بعد الزمان في جوهر الأجسام أيضاً، وبما أن ميزة الزمان عدم الاستقرار والتغير فإن أجسام الكون متغيرة ومتبدلة، فلا ثبات لأي

جسم بين لحظتين، ووجود أي جسم وجود سيّال أي يطاله العدم، بمعنى أن الوجود القائم في هذه اللحظة ينعدم في اللحظة التي تليها، وكل وجود يتلاقفه العدم من حيث حدوده، والوجودات تترا على هيئة سلسلة، وبعبارة أخرى يمكن القول ان وجود أية ظاهرة ليس وجوداً واحداً بل وجودات متعددة لا حصر لها، لكنه في نفس الوقت يعد وجوداً واحداً بسبب الوحدة الاتصالية وعدم تخلل العدم فيه.

إذن معنى الحركة الجوهرية هو أن أية ظاهرة تمثل من حيث الوجود تركيباً من وجودات متوالية وصور نوعية أو أقسام وأفراد لصورة متغيرة ومتساوية ولا وجود ثابت لأي موجود، وكل موجود يتخلى عن حدّه السابق ويحصل على حدٍّ آخر. وبهذا نستنتج أن المادة تعيش حالة التبلور والصيرورة ولا ثبات لأية مادة في الكون إذن كافة الحدود الوجودية للمادة مسبوقة بالعدم وبالوسع القول: إن هذا الحد المخصص لم يكن له وجود في اللحظة السابقة ولن يكون في اللحظة اللاحقة أيضاً.

النتيجة

هذا الكلام لا يثبت الحدوث الذاتي للمادة فقط بل يكشف عن حدوثها الزماني أيضاً؛ فإذا كانت المادة حادثة فما هي علتها ومن الذي أوجدها؟ هل يسعنا القول باستغناء الحادث عن العلة، وهل يمكن القول أن علتها هي ذاتها؟ نظراً لبطلان هاتين الحالتين لابد من القول: يستلزم وجود علة من خارج المادة وهي التي أصبحت العلّة في وجود هذه الظاهرة. ربما يقال ان هذه الموجودات المتسلسلة تعتبر كل منها علّة للأخرى، وكل مرتبة منها تبني المرتبة اللاحقة،

وعليه فلا حاجة لعلّة من خارج المادة، فإذا ما اعتبرنا وجود اللحظة السابقة علّة لوجود اللحظة اللاحقة سيواجهنا هذا السؤال لا محالة وهو: في أية حالة تأتي علية اللحظة السابقة للحظة اللاحقة؟ هل حينما يكون وجود اللحظة السابقة في أوان وجود يصبح علّة لوجود اللحظة اللاحقة، وبعبارة أُخرى هل يصبح علّة حين بقائه أم بعد عدمه وزواله.

اذا تبلورت هذه العلّية حين وجود اللحظة السابقة فهذا يعني استمرار اللحظة السابقة لغاية أيجاد اللحظة اللاحقة وبعد ذلك تركت العلة تأثيرها وتحقق وجود اللحظة اللاحقة فزال وجود اللحظة السابقة خلال اللحظة اللاحقة وبعبارة أخرى إن جزءاً يستمر عبر لحظتين، وهذا ليس سوى «سكون» لأن تحقق الحركة إنما يكون بزوال جزءٍ ومجيء جزء آخر، وإذا ما افترض بقاء وجود اللحظة السابقة لغاية بروز وجود اللحظة اللاحقة وأن كلا الجزئين أحدهما علّة والآخر معلول، في قبال استحالة انفكاك المعلول عن العلة إذن لابد من أن يجتمعا في لحظة معينة ويتسق وجودهما فى لحظة واحدة وفي مثل هذه الحالة تتبدل الحركة الى سكون وهذا ما يتنافى مع مبنى الحركة الجوهرية.

لو أن وجود اللحظة السابقة ترك تأثيره بعد زواله وانعدامه على تبلور وجود اللحظة اللاحقة للزم حينذاك تأثير شيء معدوم وزائل في تحقق وجود وهذا باطل ومحال، وذلك لاقتران العلة والمعلول زمانياً على الدوام وليس للمعلول الانفصال من الناحية الزمانية عن علّته أبداً، وإذا كان وجود اللحظة السابقة علّة لوجود اللحظة اللاحقة فلابد لهذين الوجودين من الاجتماع معاً في لحظة واحدة وإلا استلزم الانفكاك بين العلّة والمعلول.

وهكذا لا مناص من القول أن المادة حادث ذاتياً وزمانياً. وهي في مقام

حاجتها للعلّة تحتاج الى علة من خارج ذاتها، وهذه العلّة هي ما يعبّر عنها الدين بـ«الإله».

بحث في المقدمة الثانية (التضاد الداخلي للمادة)

قلنا أن الماديين يتشبثون لإثبات عقيدتهم بمقدمتين هما:

١ ـ المادة قديمة وليست حادثة من هنا فلا حاجة لها للخالق.

٢ ـ تكامل المادة لا يحتاج الى عنصر خارجي أو علية خارجية وعنصر تكامل المادة يكمن في ذاتها، وأن أصل وحدة الضدين هو مصدر تطور المادة في سيرها التكاملي.

وقلنا في الرد على المقدمة الأولى أن ليس ثمة دليل على قدم المادة بل لدينا أدلة تناقض ذلك. وقد أثبتنا حدوث المادة ذاتياً وزمانياً بدليلين أحدهما علمي والآخر فلسفي، وحان الآن دور المقدمة الثانية لنتناولها بالنقد والتحليل.

كما هو واضح والعلم يؤيده أيضاً، أن المادة اتخذت سيراً تدريجياً من حالة البساطة والسذاجة والروتينية نحو التكامل والتعقيد فلا شك أن المادة التي نراها اليوم على هيئة إنسان بعد أن قطعت مراحل من التكامل لم تكن على هذه الهيئة يوماً من الأيام، وأن الدراسات حول تكاملها تؤشر على هذه الحقيقة وهي أننا كلما رجعنا الى الخلف من حيث الزمان تزداد حالة البساطة الشاملة، وكما يقول علماء التاريخ أن مادة العالم كانت على مثل هذه الحالة ثم سارت خلال فترة معينة من حالة البساطة والسذاجة نحو التكامل والتعقيد، وهنا ثمة سؤال يطرح نفسه وهو: كيف وعن طريق أي عنصر خرجت المادة من حالة البساطة واتخذت

مسار التكامل؟ هل أن عنصر التكامل كامن في ذاتها أم هو خارج عنها؟ لا شك في عدم إمكانية القول بأن عنثر التكامل كامنٌ في ذات المادة، وإن كان اعتقاد الماديين قائم على أزلية المادة ووجود عامل التكامل في ذاتها منذ الأزل وهذا ما يترتب عليه السؤال: لماذا لم تتكامل المادة منذ ذلك الحين وهي التي تستبطن عامل تكاملها معها؟ ما السبب في أزلية علة التكامل في حين أن المعلول ـ أي التكامل ذاته ـ حادث؟ علماً أن المادة إذا كانت أزلية وعامل التكامل كامنٌ في داخلها فلابد عقلاً من أن يكون التكامل أزلياً أيضاً، ونظراً لبطلان هذه النظرية فلابد من القول بأنَّ عاملاً خارجاً عن المادة كان له التأثير في هذه المسيرة التكاملية.

وعلى افتراض قبولنا لقانون التضاد أي الأصل الثاني للجدلية المادية فلا يسعنا أيضاً اعتباره الصانع الوحيد للعالم، لأن القول بالأزلية الزمانية للمادة والتأخر والحدوث الزمني للتكامل يعني الإيمان بالفصل بين المعلول والعلة ومن المحال أن تكون العلة أزلية فيما يكون المعلول حادثاً مستقبلياً.

ربما يمكن القول هنا: بالرغم من البساطة المحضة للمادة ووجود عامل التكامل في ذاتها منذ الأزل بيد أن التكامل جاء متأخراً بسبب توقف تأثير عوامله على توفر الشروط وعدم وجود الموانع؛ وكذا يمكن القول بورود إشكالية الفصل بين العلة والمعلول على المؤمنين بالله، لأنه تعالى أزلي ولكن الكثير من مخلوقاته حادثة وغير قديمة.

الجواب هو نظراً لأن الله مختار فإن فعله وخلقه عن إرادة؛ وقد شاء الله تعالى منذ الأزل أن يأتي المعلول في زمن متأخر وفي ضوء هذه المشيئة الإلهية خلق المعلول، خلافاً للمادة الفاقدة للإرادة ونظراً لفقدانها الإرادة لا يمكن

التحدث عنها بمثل هذا الحديث ولم يعد ثمة فصل بين العلّة والمعلول بشأن الحق تعالى لأن الإرادة هي ذات الواجب وليست ذاتاً معزولة عن إرادة العلة. نـعم لو جاءت الإرادة بإيجاد شيء في زمن معين لكنه لم يتحقق في ذلك الزمان إذ ذاك يحصل انفكاك العلة عن المعلول.

وأما ما قيل من أن عدم تحقق التكامل في الأزل جاء بسبب عـدم تـوفر الشروط أو قيام المانع، نقول في الجواب: على أساس اعترافكم إمـا أن يكـون شرط التأثير مفقوداً منذ الأزل أو يتوفر المانع منذ الأزل وهنا يتبادر السؤال: عن طريق أي عنصر تبلور هذا الشرط أو زال هذا المانع ؛ فالمادة لا قدرة لها عـلى توفير الشرط أو إزالة المانع لأنه من المفترض أن هذا العنصر ـ المادة ـ كان منذ الأزل دون الشرط أو أن المانع كان قائماً، وفي مثل هذه الحالة يستدعي انفكاك العلة عن المعلول، إذن التكامل يحتاج لعنصر من خارج المادة.

ونتيجة البحث هي أن كل مادة في هذا الكون حادثة، وأن قدم المادة ما هي إلا نظرية وفرضية لا تملك شاهداً يصدّقها ومن الواضح ان كل حادث يستدعي علّة لاستحالة وجود المعلول دون علّة، كما لا قدرة لشيء على أن يكـون عـلّة لنفسه، بل لابد أن تكون العلّة خارجة عن ذرات المادة وذاك هو الله.

الشبهة الثامنة

هل الموجود جاء من العدم؟

يقولون: إن كنا نؤمن بالله وخالق الكون فلابد من أن نؤمن بخلق العالم ومكوناته الأساسية أيضاً، لأن الإيمان بالله يستلزم الإيمان بالخلقة التي هي عبارة عن ظهور شيء عن عدم، في حين يقول «لاوازيه» عالم الكيمياء المعروف في القرن التاسع عشر أن أي معدوم لا يُوجد ولا موجود يُعدم.

الجواب

القدم الزماني والخلقة

إن المعنى من مفردات «خلق»، «صنع» و «إيجاد» سبق الشيء بالعلة وإذا وجد الموجود بعلة سُمي مخلوقاً، مصنوعاً وموجوداً، ولكن لم يؤخذ بنظر الاعتبار في هذه المفردات السبق بـ«العدم الزماني» من الناحية اللغوية والعقلية، أي ليس من الضروري أن يكون الشيء مسبوقاً بعدم زماني كي نطلق عليه مخلوقاً أو مصنوعاً، وعليه على افتراض عدم إيجاد المعدوم فلا مانع من إيماننا بمخلوقية مادة هذا الكون لأن القدم الزماني لا يتنافى مع المعلولية والمخلوقية، فربما تكون مادة الكون قديمة زمانياً وفي نفس الوقت مخلوقة ومعلولة لله الأزلي، ناهيك عن أن لاوازية قد ساوى بين مفردة الموجود والمادة، ومراده من قوله لا يُعدم الموجود هو أن كل مادة لا تُعدم، ومراده من قوله: لا يُوجد المعدوم،

إن المادة لا توجد من العدم، وقد عرفنا سلفاً إن الموجود ليس مساوياً للـمادة وليس لدينا دليل على هذا التساوي، كما أننا نفتقد الدليل العقلي والفلسفي على امتناع إيجاد الشيء من العدم. إذن ليس كلام لا وازيه إحداث إشكال بالإيمان بخالق الكون.

الشبهة التاسعة

بعد اكتشاف قوانين الطبيعة، هل يمكن تبرير وجود الله؟

يقولون: حينما طُرحت قضية الإله في تبرير الحوادث الكونية إنما كان السبب في ذلك جهل الناس بالعلل والقوانين الطبيعية، وإن مفردة الإله كانت في واقع الأمر بديلاً للقوانين الطبيعية المجهولة، فإذا ما جرى التساؤل ؛ لماذا وقع الزلزال، ولِمَ غدا الطفل جميلاً في رحم أمه، وما السبب في هطول الأمطار؟ لم يكن ثمة جواب سوى القول: إن الله أراد ذلك. أما الآن حيث توصل الإنسان لعلم ثرٍّ وأصبح يعرف العوامل المسببة لأيٍّ من هذه الحوادث وما هي القوانين الحاكمة في الطبيعة، لم تعد من حاجة للإله. إذن جهل الإنسان بالعلل والأسباب الطبيعية هو الذي أدى في الحقيقة لبروز فرضية «الإله» ومع اكتشاف القوانين الطبيعية ليس من حاجة لهذه الفرضية.

الجواب

العلّة الطولية والعرضية

لقد توهم أصحاب هذه الفكرة أن الله يقف على قدم المساواة مع القوانين الطبيعية ويحتل مكان قوانين الطبيعة المجهولة، واليوم حيث بانت القوانين والعلل والأسباب الطبيعية لم يعد ثمة فراغ وتبقى معه الحاجة للإله. فهؤلاء يضعون الإله

عرضياً الى جانب العلل المادية، جاهلين أن الفاعل والعلة الموجودة لا تسير عرضياً وليست تساوي سلسلة العلل المادية أي أن موقع الإله بالنسبة للعلل المادية طولياً لا عرضياً.

* توضيح

لو أحطنا بالمواد المكونة لأي موجود من قبيل الطاولة فلا يسعنا القول: نظراً لمعرفتنا بمكوناته لم تعد لنا حاجة باستدعاء النجار، وكذلك الأمر الآن فلو تعرفنا على القوانين والسنن الطبيعية فلا يُعد ذلك سبباً لنا في تغافل صانع القوانين والسنن؛ ولابد من معرفة أن الله ليس قريناً للعلل والقوانين الطبيعية للحوادث لكي نقول: لقد اكتُشف القانون ولا حاجة بعد الآن لوجود الإله، وإنما الله هو خالق ذلك القانون ولا علاقة لجهلنا أو علمنا بالقوانين الطبيعية بنفي وإثبات الله، ومثلما يسعنا نسبة كل معلول لآخر علة له يمكننا نسبته للعلّة الوسطية وكذلك الأولى، وعليه يمكن القول: إن الله هو الذي أوجد الزلزال وكذلك يمكن القول: الطبيعة وقوانينها وسنن الخلقة هي التي أوجدت الزلزال، ومثلما يسعنا القول: إن الدواء هو السبب في تحسين صحة المريض أو أن الطبيب هو الذي أعاد السلامة للمريض والأفضل أن نقول: الله هو الذي منح الشفاء للمريض، وهذا التباين في التعبير يشاهد في القرآن الكريم أيضاً، ففي موضع نقرأ أن الملائكة هي التي تقبض أرواحنا. فيما نقرأ في موضع آخر أن الله هو الذي يتوفى الأنفس، ولعل هنالك من ليس لهم معرفة بالنظريات العلمية والأساليب المختلفة في التعبير فيرون تناقضاً في هذين التعبيرين، بيد أن الأمر ليس كذلك لأن كافة علل هذا الكون معلولة للحق تعالى، إذن انتساب الظاهرة لغيره تعالى إنما هو في الحقيقة انتساب له.

الشبهة العاشرة

إذا كانت حاجة الكون للصانع مسلّم بها في بدايته فما هي الحاجة للصانع في بقائه واستمراره؟

يقولون: في ضوء القوانين الكونية العامة والعلل والعوامل الطبيعية ما هي الحاجة لله؟ ويضيفون أيضاً: إن الكون وبموجب العلل والعوامل الطبيعية يتقدم الى الإمام في مسيرته التكاملية دون الشعور بالحاجة لله، ونحن بحاجة الى القضايا المادية من قبيل الماء، الهواء الغذاء...الخ لكننا لسنا بحاجة لله وإننا نشاهد أن الكون والإنسان يسيران في طريقهما بعيداً عن الله، وربما يكون للإيمان بالله قليل من التأثير في حياة الإنسان ولكن بغض النظر عن تأثير الإيمان والمعتقد فلا يشاهد أي تأثير لله بنفسه.

الجواب

الفهم الصحيح لمفهوم العلة

ثبت على صعيد الفلسفة ان المعلول كما هو بحاجة للعلة في أصل الحدوث والإيجاد فهو يحتاج لها في البقاء واستمرار الوجود لأن منشأ الحاجة للعلة هو الإمكان الذاتي وهذا الإمكان لا يُجرد منه المعلول بأي حال من الأحوال كما في عدم إمكانية إنارة المصباح لدى قطع اتصاله بمركز إنتاج التيار الكهربائي ووجوب ارتباطه بمبدئه ومنشئه لإنارته واستمراره. وكل معلول لابد له من

اتصال دائم مع مبدئه أي العلة، فلو قطعت الصلة بين المعلول والعلّة ولو لحظة واحدة كان في ذلك فناؤه، ويتعين أن يفيض معدن القدرة بالوجود على المعلول باستمرار وأن يستمد المعلول قدرته منه آناً بعد آن، وكما قال الفلاسفة من أن المعلول بحاجة للعلة في بقائه كما في حدوثه، وهذه الشبهة تتفرع في الحقيقة الى ثلاث شبهات هي:

١ ـ أن يقول قائل لا حاجة لله مع وجود القوانين الطبيعية، وإن كانت ثمة حاجة لله في أصل حدوث وإيجاد الكون والمخلوقات.

٢ ـ إن شعورنا بالحاجة لله كشعورنا بالحاجة للأمور المادية الضرورية وغير الملموسة.

٣ ـ على افتراض حاجتنا لله في الحدوث وأصل الإيجاد فما هي الحاجة له في البقاء والاستمرار؟

إذا كانت الشبهة على غرار الصورة الأولى فحريٌ العلم أن تفصيلها هذا لا يختلف عن الشبهة التاسعة والرد عليها هو ذاته كما سلف، وإن كانت بالصورة الثانية فلابد من القول إن الحاجة للشيء تارة تكون عقلية وأخرى مادية، والشعور بالحاجة لله إنما هي بحكم العقل، أما تفصيل الشبهة على النحو الثالث فإن الرد عليها بما تقدم من القول إن المعلول يحتاج للعلة في بقائه كحاجته لها في حدوثه.



القسم الثاني

طرق إثبات الخالق



إثبات الخالق

هنالك طرق متعددة لإثبات الخالق لكنها جميعاً تتلخص في هذه الطـرق الثلاثة:

١ ـ الفطرة:

٢ ـ الحس: والمراد منه معرفة نظام الطبيعة، وهذه المعرفة ترشد الإنسـان نحو المبدأ المدبر والعالم والحكيم.

٣ ـ العقل: والمراد منه الاستدلالات الفلسفية والنظرية الخالصة التي جرى بيانها بأساليب متعددة، على أمل أن نورد بعض هذه الطرق .

الطريق الأول

طريق الفطرة

من الممكن بيان فطرية معرفة الله بطرق متعددة نشير الى بعضها:

أ ـ الغريزة

وهي قوة تنمو مع الإنسان ولها دخل مباشر في المحافظة على الشـخص

والنوع ؛ وإن أغلب الغرائز الكامنة في الإنسان من قبيل حب الأولاد، حب الجاه، حب المال إنما منشؤها حب الذات، ولذا فإن المرء يحب بنيه أكثر من أبناء الآخرين، وكذا فهو يحب الأقرب إليه من بين أقربائه، وهذه الأمور مما لا تقبل الإنكار فلولا حب الذات الكامن في الإنسان لما تيسر استمرار الحياة بالنسبة للشخص أو النوع، فبحب الذات يبادر الإنسان لإبعاد الجهل والمرض والنواقص المعنوية والمادية عن نفسه، وحب الذات هو منطلق الكفاح لردم الفراغات والنواقص وهو الذي يدفع الإنسان نحو التكامل، فثمة غريزة لدى الإنسان تُسمى «الشهوة» بها يستجلب المنفعة، وأخرى تسمى «الغضب» بها يدفع الضرر.

ولهذه الغرائز حالات مختلفة داخل الإنسان فتارة تعيش حالة تنامٍ، وأخرى اضطراب ؛ وثالثة توازن، ورابعة تعطل وخمود والسبب في اختلاف حالات الغرائز هو الاختلاف في البيئة والظروف التي يحيا في ظلها الإنسان، فالأجواء المختلفة تؤدي الى الاختلاف في الغرائز.

وتتباين حاكمية الغريزة لدى الأفراد، فمنهم مَنْ تطغى عليهم الغريزة الجنسية، وفئة يحكمهم حب المال وبعض حب المنصب، وفي المقابل نشاهد أناساً يتميزون بحالات معتدلة أو ضعيفة أزاء القضايا المتقدمة، لأن الغريزة كالبذرة التي يتم غرسها في تربة فهي تنمو وتمتد جذورها ويرتفع ساقها وتزهر أوراقها وتعطي ثمارها إن واجهت عوامل تربوية وبيئية ملائمة.

فيما تتركز معرفة البعض على القضايا الجنسية ويتمحور كلامهم حولها، فأي فرق بين هؤلاء وبين المتزنين يا ترى؟ هل بالوسع تصور سبب لذلك سوى الظروف التربوية الخاصة بهم؟ لقد ولد هؤلاء بغريزة جنسية شأنهم شأن المتزنين جنسياً، بيد أن هذه الغريزة تنامت وترعرعت لديهم بفعل عوامل معينة

واستحوذت على المزيد من الهيمنة ولهذا فهم لا يـعيرون اهـتماماً لغـيرها مـن الغرائز، ولا شأن لهم بالحديث عن الفضائل وعن الله والمسجد بل هم راغبون من الأساس عن هذه الأمور، وإنما تشير عقارب قلوبهم على الدوام بـاتجاه تـلك الأمور التي تغذّت في سريرتهم، كالذين يلهثون وراء الجاه والمنصب فلم ينمو في كيانهم سوى الأنانية وحب الذات وحب المنصب.

ولو طالعتم قصة حياة الإسكندر ونابليون ستقفون على صحة هذا القـول، فلم يكن هؤلاء يرغبون بشيء سوى الحكم ولا شأن لهم بالقواعد الإنسانية، بل كان جلّ سعيهم منصبٌّ على اشباع غريزتهم فـي حب المـنصب عـبر غـزوهم للبلدان.

وهكذا الحال بالنسبة لغريزة اكتشاف المجهول فحيثما مـضينا قُـدماً فـي طريق العلم ازدادت هذه الغريزة قوة في وجودنا، فالغريزة حكمها كالبذرة، إن وقعت في بيئة غير ملائمة تعفّنت وتَلُفت، وهنالك أناس من البشر مَنْ يكافحون غرائزهم من قبيل مرتاضي الهندوس؛ ولابد من الإقرار ـ بطبيعة الحال ـ بعدم فناء الغريزة بالرياضة، بل هي تضعف وتبقى جذورها على الدوام في سريرة الإنسان.

الفرق بين الغريزة والعادة

الآن حيث عرفنا معنى الغريزة وحالاتها يتعين علينا عـدم الخـلط بـين الغريزة والعادة فثمة فوارق جمة بـينهما، والفـارق الرئـيس والأسـاس هـو أن الغريزة وخلافاً للعادة أمرٌ شمولي وعـام ودائـم، فـعلى سـبيل المـثال إحـدى غرائز الإنسان حب النفس، ومن غرائز النحل بناء الخـلايا السـداسـية، وبـذلك

نفهم غريزية هاتين الصفتين لدى كل من الإنسان والنحل فحينما كان الإنسان والنحل في الماضي وفي المستقبل لن يكون لهما وجود دون هاتين الصفتين، بيد أن العادة ليست كذلك ؛ فربما يكون أمرٌ ما صحيح بالنسبة لأناس في منطقة ما وغير صحيح لغيرهم في مطقة أخرى، وكذا ربما تكون حالات معينة صحيحة وإيجابية في زمن ما بالنسبة لمجتمع معين، لكنها سلبية في زمن آخر، فمعلوم وجلي اختلاف العادات وفقاً للأزمنة والأمكنة، غير أن الغرائز ليست على هذا المنوال.

ومن الفروق الأخرى أن الغريزة لا تتأتى بالتعليم والتدريب وهي ليست منوطة بالعوامل السياسية والاقتصادية والجغرافية خلافاً للعادة، وهي كما أسلفنا قد يعتريها المد والجزر لكنها لا تفنى ولا تُستأصل، أما العادة فبالإمكان استئصالها.

غريزية معرفة الله

والآن نلقي نظرة على التاريخ البشري ونتناول بالبحث البشرية على مر الأزمنة الغابرة وفي مختلف البقاع، فما يدل عليه التاريخ والآثار إن الإنسان كان على الدوام يستأنس ويألف عبودية الله والدين ومعرفة الله ومحبته، وهذه العبودية -بطبيعة الحال -كانت تتجلى بصور شتى؛ فتارة على هيئة عبودية مخلوقات حيّة أو جامدة؛ وأخرى عبادة المخلوقات الأرضية أو عبادة الكائنات السماوية، والإنسان لم يعش أبداً بمعزل عن المعتقد والدين والإيمان بالله ولولا غريزية الدين والعبادة لدى البشر لما شوهدت مثل هذه الحالة العامة والواسعة.

ومن خلال استقراء تاريخ البشرية نتوصل الى هذه النتيجة وهي أن حس البحث عن المعبود ومعرفة الله كان ولا زال سائداً في المجتمع البشري، والإنسان يتمتع دائماً بروح العبودية ومعرفة الله.

الغريزة وتلبيتها

إن أي حسٍّ أو غريزة لدى الإنسان لابد من توفر ظروف تلبيتها خارج كيان الإنسان وفي إطار الكون؛ فإذا ما كنا نتمتع بحس البصر فلابد من توفر الأشياء القابلة للرؤية في الخارج، ونظراً لتوفر جارحة التذوق لدينا فلابد من وجود الأشياء التي يمكن تذوقها في الخارج؛ ولئن توفر لدى الإنسان الحس بالعبودية فلابد من وجود معبود حقيقي لا اعتباري في الخارج.

ونظراً لوجود غريزة العبودية والإيمان بالله لدينا فهي بحد ذاتها دليل على الحقيقة القائمة في عالم الوجود ووجود الجواب الذي يلبي هذه الغريزة، ووجود قطب استقطاب في الكون يجتذب الفؤاد نحوه ويدفعه لعبوديته، وهذا القطب هو الذي أسميناه «الله» الحقيقة التي تهواها الغريزة وتطلبها.

إن الغريزة والحس لا يخطئان أبداً، والخطأ إنما يأتي لدى تطبيق المُدرك على أرض الواقع، وبتعبير آخر: الخطأ إنما يقع في مقام الحكم لا في مقام الافهام الحسية والغريزية.

ب ـ حب الجمال

ثاني تجليات الفطرة يأتي عن طريق حب الجمال، فكل من يرجع الى

وجدانه يجد نفسه عاشقاً والهاً بالكمال والجمال، وحيثما ازداد الكمال والجمال ازداد الحب الفطري، ناهيك عن أن يكون الكمال والجمال لا متناهياً ولا تقيده الحدود، والإنسان يعشق الجمال المطلق، وقد تقدم منا القول أن الغريزة والفطرة لا تخطئان البتة، إذن لابد من وجود جمال مطلق كي لا يغدو ما فينا من غريزة لغواً وعبثاً.

ج ـ قانون التقبل أو العرض والطلب

ثـمة قـانون فـي الاقـتصاد يُسـمى قـانون العـرض والطـلب وتسـري حاكميته فتمتد خارج حدود الاقتصاد، فـمن النـاحية الاقـتصادية إن لم يكـن هنالك طلبٌ على سلعة في المـجتمع يكـون عـرضها عـبثاً؛ فـلا يُـعرض للـبيع أبداً الثلج أثناء موسم الشتاء أو القـماش الصـوفي أثـناء مـوسم الصـيف وذلك لعدم توفر الطلب عليها، فمعدل الإقبال على ما هـو مـعروض له صـلة مـباشرة بالطلب.

هل الزاد الذي عرضه الأنـبياء للـمجتمعات البشـرية جـوبه بـالإعراض أم بالإقبال؟ ولولا وجود الطلب في سرائر البشر على الله والدين من المسلّم به لما كان هنالك وجود لليهودي ولا المسيحي ولا المسـلم عـلى وجـه الأرض، فالغالبية من أبناء البشر على وجه البسـيطة قـد اتـخذوا لهـم ديـناً بـعيداً عـن الإجبار والقسر والحراب، وهم يرتادون المعابد ومراكز الذكر طواعية وبـحرية وإرادة تامة، أوَليس هذا الإقبال دليلاً على وجود الطلب على الدين في داخـل الإنسان؟

إشكالان وإجابتان

الإشكال الأول

ربما يقال إن قبول ما عرضة الإنبياء لم يأت بسبب غريزة معرفة الله بل هو ناجم عن طلب «العدالة» أي بما أن الأنبياء دعوا لإقامة العدل وقارعوا الظلم وحملوا الراية في هذا الميدان فقد كانوا موضع قبول، وبتعبير آخر: إن إقبال البشر على ما عرضه الأنبياء ليس بسبب وجود الفطرة الدينية وعبودية الله في نفس الإنسان وإنما بسبب دعوة الأنبياء للعدل ونظراً لأن الإنسان ينشد العدل والانصاف في باطنه فقد اتبع الأنبياء.

الإجابة

هذا القول يجافي الحقيقة، أي إن أبا ذر وسلمان إذ اعتنقا الإسلام لم يكن ذلك بسبب مقارعة الإسلام للظلم، بل لم تكن دعوة نبي الإسلام في يومها الأول إلا لكلمة التوحيد ولم يأت النبي يومذاك بزاد غير ذاك للبشرية، والتاريخ يسجل ويدون عبارة نبي الإسلام الشهيرة حيث قال: «قولو لا إله إلا الله تُفلحوا»، واليوم فإن غالبية البشر على وجه الأرض يؤمنون بالله ويؤدون الثناء له ويعتنقون دين الأنبياء، لا لأن الأنبياء حملة راية الحرية ومقارعة الظلم ـ فقلما يؤمن أتباع الأنبياء لا سيما النصارى بهذه القضية ـ وإنما الله وعبوديته تمثل عنوان مدرسة الأنبياء وأن التصدي للظلم ما هو إلا أحد أهدافهم.

الإشكال الثاني

ربّ قائل يقول: لئن كان القبول بما عرضه الأنـبياء دليـلاً عـلى الطـلب الباطني للإنسان، إذن ينبغي علينا القول: حينما كان فئام مـن النـاس يـعتقدون بالفكر الشيوعي فذلك دليل على الرغبة الباطنية لهؤلاء تجاه ما عرضه ذلك الفكر. إذن مجرد الإقبال على المعروض لا يُقوى أن يكون دليلاً على وجـود الطـلب وفطريته.

الإجابة

إن وجود الطلب إنما يحمل طابع الفطرية عندما يكون دفاقاً وطبيعياً بعيداً عن الإملاء والقسر وكذلك مستديماً وثابتاً لا مرحلياً وعابراً، ونحن نعلم أن النظام الشيوعي بادر أولاً لتحريك حس الدعوة للعدالة لدى الناس عبر استغلاله الواسع للإعلام ورفعه المزيف لراية العدالة والمساواة؛ واستطاع ثـانياً المـحافظة عـلى سلطته الظاهرية لمدة سبعين عاماً من خلال القسر والضغوط والقتل والإرهاب، وقد شاهدتم عودة الغالبية من الناس الى فطرتهم بمجرد انهيار النظام الشيوعي وزوال الضغط العسكري فارتفع صوت الأذان من المآذن. وعليه ينبغيالقول في الرد على التساؤل المتقدم:

أولاً: إن إقامة العدالة ـ وهو شعار مركزي للشيوعية ـ أمر فطري وأذا مـا سُئل أحد أتباع الفكر الشيوعي عن السبب الذي دعاه لاعتناق هذا الفكر، سيرد قائلاً: لأن إقامة العدل لا تتيسر إلا في ظل هذا الفكر. ولهذا اعتنقته. إذن الملاك في انتماء الناس لهذا الفكر هو ما يكمن لديهم من جنوح نحو العدل، ونـاهيك عـن

قضية العدل فإن الانتماء لهذا المذهب لن يُكتب له البقاء.

بناء على هذا، إذا تصور البعض خطأً وبفعل الإعلام المضلل إن الفكر الشيوعي الطريق الأوحد لإقرار العدل ولهذا السبب فقد يمموا وجوههم نحوه فذلك لا يعني دليلاً على فطريته، بل الفطري والغريزي هو إنشاد إقامة العدل، والالتحاق بهذا الفكر إنما جاء بسبب الخطأ في التطبيق.

ثانياً: إن النظام الشيوعي كان قد فُرض على طائفة من الناس بالقوة، والناس لم يتقبلوه بمقتضى طلبهم الباطني أما الأديان فلم تُفرض على أتباعها بقوة الحراب، والناس إنما اعتنقوا الأديان الإلهية برغبة واختيار.

مهمة الأنبياء تحريك الفطرة

لقد تمثلت مهمة الأنبياء في الدنيا بتمزيق حجب الأوهام وانتشال البشر من الخطايا، والفصل بين السراب والماء وتحريك الفطرة والسريرة.

يقول تعالى في القرآن الكريم: ﴿إنما أنت مذكّر﴾[1] ﴿ليُنذر مَنْ كان حياً﴾[2].

لم يأت الأنبياء ليقولوا: الله موجود وتجب عبادته، والأنبياء لم يثبتوا أصل العبودية؛ بل دعوا البشرية لنمط خاص من العبودية، ولقد عرفنا أن معرفة الله فطرية وغريزية ولا تحتاج الى دعوة، وإن قضية دعوة الأنبياء الناس لنمط خاص من العبودية فقط تُلمس بوضوح في قصة إبراهيم.

---

(١) الغاشية: ٢١.

(٢) يس: ٧٠.

إن الأنبياء عنصر تحريك للقوى الباطنية والمعنوية لدى البشر، وقد بُعثوا لإيقاظ غريزة عبودية الله في البشر وتنميتها، والأنبياء في واقع الأمر سبل تربية، فمثلما يعمل البستاني على الكشف عن القابليات الباطينة للبذور فإن الأنبياء يتولون تربية المواهب والغرائز الباطنية للبشر والعمل على تساميها حتى تبلغ كمالها.

يقول تعالى في كتابه: ﴿ولئن سألتهم مَنْ خلق السموات والأرض وسخّر الشمس والقمر ليقولُنّ الله فأنّى يؤفكون﴾[1] ويقول الرسول الأكرم ﷺ: «كل إنسان يولد على الفطرة وإنما أبواه اللذان يهودانه أو ينصرانه»[2]. والعبادة إحدى وسائل التربية في مدرسة الأنبياء، وهي عامل رشد ونمو موهبة معرفة الله لدى الإنسان. يقول تعالى: ﴿وأقم الصلاة لذكري﴾[3]، وفي ظل العبادة تتنامى فينا غريزة التوحيد ومعرفة الله.

وفي ضوء هذه القضية يأتي التذكير من قبل علماء المسلمين بأن العبادة لا تأتي بسبب حاجة الله لها، بل الحاجة شأننا ونحن الذين يتعين علينا توطيد غريزة معرفة الله وبلوغ مرحلة الكمال في ظل العبادة. والقرآن يذكر سبباً آخر لإقامة الصلاة فيقول: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾[4]، أي أن الصلاة عامل صدّ عن السيئات والقبائح وعنصر إقرار للعدالة في المجتمع ورافد للفضائل الأخلاقية لدى الإنسان.

---

(١) العنكبوت: ٦١.

(٢) بحار الأنوار: ٢ / ٨٨.

(٣) طه: ١٤.

(٤) العنكبوت: ٤٥.

الانحراف تمرد على الفطرة

فيما تقدم من البحث أثبتنا الحاجة الروحية للبشر لعبادة الله وفطرية الجنوح نحو الدين، ونتطرق الآن لطرح الشبهات التي تدور حول هذا الموضوع والرد عليها، فالذين أبوا الإقرار بفطرية معرفة الله تشبثوا بنظريات لا أساس لها وتفتقد أي مبنىً علمي وعقلي، وبعض هذه الفرضيات عبارة عن:

١ ـ هل الدين وليد الأوضاع الاقتصادية ؟

تقوم بعض المدارس المادية على مبانٍ وأصول تعتبر الأمور الاقتصادية وآلات الانتاج هي البنية التحتية وسائر الأمور من قبيل الأخلاق، الفن، الأدب، الفلسفة والدين بناءً فوقياً، ويدعون أن الدين وليد علاقات الإنتاج، ويعتقدون بأنه وعلى مدى المراحل الخمس للحياة الاقتصادية للبشر كانت المرحلة الرأسمالية هي التي أبدعت الدين وابتكرته أو أن الرأسمالية هي التي أضفت على الدين رونقه وقوامه على أقل تقدير، وهم يعتقدون ان الدين إنما عُرف بمعونة من الرأسمالية، وان الاستغلال إنما ازداد قوة بفعل الدين الذي أضعف طاقة العامل وسلب منه حيوية الدفاع وإحقاق حقه إذ دعاه للصبر والتحمل واعداً إياه بدلاً عن ذلك بالجنة والثواب الأخروي، وإن العامل توسل بالصبر والجلَد حيال حالات الاستغلال التي تمارس بحقه آملاً الآخرة والأجر الذي يعادل أضعاف الأجر الدنيوي الذي سيناله بعد الموت.

وحسب ما تتصوره الماركسية والشيوعية فإن الدين مطية الرأسمالية ولا مهمة له في المجتمع سوى ذلك، والدين إفيون في نظرهم وعامل إضعاف

وتخدير للبشر وحائل دون إحقاق الحق، وهو في الحقيقة يسلب المجتمع روح التحرك والنشاط.

الـرد

لا شأن لنا بسائر الأديان وإنما نتحدث باختصار عن الإسلام لنعرف ما إذا كان صحيحاً ما نقلناه عن الماديين حول الدين أم تهمة وافتراء وخيانة ليس إلاّ.

إن نظرة إجمالية على آيات القرآن الكريم تثبت خلاف ما يرى أولئك، فلو صحت أقاويلهم بشأن الدين من أنه وليد الرأسمالية فلِمَ هذا الكم الهائل من القوانين التي سنّها الإسلام من قبيل الزكاة الخمس وسائل الضرائب التي فرضها على الأغنياء لصالح الفقراء؟ ولماذا شدد القرآن في ذمه لاحتكار الثروة ونهيه عنها حتى أنه يصرّح ﴿**والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم* يوم يُحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون**﴾[1]، ولِمَ ضمّ القرآن سورة أسماها «الهمزة» وتقول: ﴿**ويل لكل همزة لمزة* الذي جمع مالاً وعدده* يحسب أن ماله أخلده* كلا لَيُنبذنّ في الحطمة* وما أدراك ما الحطمة* نار الله الموقدة* التي تطلع على الأفئدة* إنها عليهم مؤصدة* في عمد ممددة**﴾، وفي القرآن الكريم سورة هي سورة «عبس» نزلت بشأن رجل أعمى وفقير جاء النبي ﷺ، وأثناء حضوره امتعض الأثرياء لما رأوه وانزعجوا لقدومه، وقد نزلت هذه السورة لتذم هذا العمل القبيح بحق هذا الرجل، حينها طلب أشراف قريش من

(١) التوبة: ٣٤ ـ ٣٥.

النبي ﷺ أن يخصص لهم مجلساً خاصاً لا يحضره أمثال صهيب وبلال الحبشي، فألهم جبرئيل النبيَّ عبر النزول بسورة مفادها **﴿عبس وتولى* أن جاءه الأعمى* وما يدريك لعلّه يزّكى* أو يذّكر فتنفعه الذكرى* أما من استغنى * فأنت عنه تلهى﴾**، ولقد كانت خديجة ثرية فأنفقت ثروتها في سبيل الإسلام، ولو كان الإسلام يصب في صالح الرأسمالية لما حصل ذاك، فلم تتولد رأسمالية بإنفاق هذه الثروة.

اتهام باطل

لقد وعد الإسلام بالجنة على العمل الصالح عاملاً كان فاعله أم رب عمل، والجنة من نصيب الصالحين من الناس، وقولهم: إن الإسلام يدعو للصبر والتحمل إزاء الظلم إنما هو اتهام باطلٌ للإسلام الحنيف، وربما يُشاهد مثل هذا الأمر في التعاليم المسيحية المحرفة وترد الدعوة للناس بالصبر إزاء الظلم؛ بيد أن الإسلام مثلما أدان المعتدي فقد أدان الخنوع للعدوان، وصرّح بأن كلاً من الظالم والذي يرتضي الظلم يدخلان جهنم، وقد قيل لرسول الله ﷺ: يا رسول الله عرفنا لماذا يُلقى الظالم في النار، فلماذا يدخل المظلوم النار؟ قال ﷺ: **«من فتح طريق الظلم أمام الظالم فقد أعانه»**.

ومن التعاليم الصارمة في القرآن الكريم ما ورد في الآية: **﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾**[1] أي يا أولي النهى إن أردتم المحافظة على حياتكم الاجتماعية فلا بد من إجراء القصاص في المجتمع، بمعنى أن قانون

---

(١) البقرة: ١٧٩.

المقابلة بالمثل هو الذي يحيي المجتمع ويقطع يد المعتدي، والإسلام دينٌ نداؤه ﴿فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[1] و ﴿جزاء سيئة بمثلها﴾[2].

هذا هو منطق الإسلام بوجه الظلم والإجحاف، ورب سؤال يأتي ويقال: ما المعنى الذي تحمله الآيات التي تدعو الإنسان للصبر؟ أوَلم يرد مدح الصبر في سبعين موضع من القرآن الكريم؟ حتى أنه يقول: ﴿إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب﴾[3] فما الذي تصرح به هذه الآيات يا تُرى؟

توضيح لمفهوم الصبر

مما يؤسف له أن التحريف طال تفسير الكثير من المفاهيم الإسلامية ومن بينها الصبر، فاعتُبرت الدعوة للصبر مدعاة خمول وخنوع أمام الظالم في حين إننا نعلم أن القرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام دعت الى الصبر في ثلاث حالات فقط وهي :

أ ـ الصبر على الطاعة

إن أداء الأعمال الصالحة وطاعة الله سبحانه تحتاج الى الصبر والتحمل، فكيف تأتي المساهمة في ساحة الحرب ومقاتلة العدو وصيام شهر رمضان وتجنب الشهوات وغيرها دون صبر وتحمل؟

---

(١) البقرة: ١٩٤.

(٢) الشورى: ٤٠.

(٣) الزمر: ١٠.

ب ـ الصبر أمام المعصية

في بعض الأحيان يتعرض المرء لظروف غير طبيعية ويواجه أزمات، وفي هذه الأثناء هنالك قوة باطنية تحفظه وتصونه وتصده عن الخطيئة، وفي كثير من الأحيان يقف الإنسان على مفترق طريقين فـيميل نـحو المـعصية ولولا الصـبر والتحمل أي القوة والإرادة لاتجه نحو ارتكاب الحرام. إذن الصبر المستحسن هو الصبر إزاء المعصية.

ج ـ الصبر عند المصائب

من الأمور الحتمية في مسيرة الحياة البشرية بروز الحوادث والمـصائب والمشكلات، وهذه بالنسبة لمن يعوزهم النـضج والصـبر مـن أسـباب الهـزيمة والإحباط، أما المؤمنون الصابرون الأقوياء بوجه طوارق الحياة فهم ليسوا ممن ينهزمون بل هم المنتصرون بتحملهم وصبرهم أمام الحوادث ويقهرون الصـعاب باستقامتهم وكفاحهم وجهادهم. إذن الصبر فـي مـثل هـذه الحـالات مـما هـو مستحسن ومندوب.

إن الاسلام ليس فقط لا يـدعو للـصبر حـيال الظـلم بـل رتّب تكـاليف وواجبات لمواجهة الظالم أيضاً، وقد أكّد الإسلام على الكفاح الإيجابي والسلبي بوجه الظالم؛ فعلى سبيل المثال يقول تعالى في الآية الكريمة **﴿إن الذين توافاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا﴾**[1].

---

(١) النساء: ٩٧.

فالمنهج السلبي في الجهاد ويتمثل في هجران الأرض التي يتعرض فيها الإنسان للظلم، أوَلم يوعز نبي الإسلام ﷺ للمسلمين بالهجرة الى الحبشة؟

على المسلم أن لا يتعلق بوطنٍ خاصٍ فاينما استطاع أداء واجباته الدينية كان في ذلك موطنه وبلده وداره، والإسلام لم يضع حدوداً معينة للبشر. على أية حال هذه الآية في القرآن الكريم تبين ردة الفعل العنيفة للإسلام بوجه جبهة الظلم والإجحاف.

الى هنا اتضح ان القضايا الاقتصادية لاتقوى على أن تكون الحافز باتجاه الدين، ولا شأن للدعوة الى الصبر التي يطلقها الإسلام بما يدعيه الماركسيون.

٢ ـ هل الدين وليد الجهل ؟

يقولون: بما أن الإنسان كان يوماً ما جاهلاً بقوانين الخلق ، فقد كان مضطراً للبحث عن سبب وعلّة لتبرير القضايا والحوادث الطبيعية، ونظراً لجهله بالقوانين فقد اتخذ من شيء اسمه «الله» بديلاً عنها، فلو ـ مثلاً ـ وقعت عيناه على فعلٍ حسنٍ وصورة جميلة أو شجرة مثمرة وحيث إنه كان يجهل العلة والسبب الطبيعي لذلك يذكر اسم الله للخروج من الطريق المسدود الذي يواجهه.

لكنه اليوم حيث تجلت القوانين الطبيعية أمام الإنسان وتبلورت لديه المعرفة بالسبب الكامن وراء الجمال والطاعون والصاعقة والزلزال والعاصفة، لم تعد لديه الحاجة لأن يذكر اسم الله. فالله ما هو إلا فرضية ونظرية الغاية منها تبرير الحوادث لا حاجة لها بعد اليوم ولابد من إهمالها جانباً.

٣ ـ هل الدين وليد الفقر ؟

يقولن: كثيراً ما يُذكر اسم الله فى المجتمعات المتأخرة التي تعاني فقراً اقتصادياً، فالذين يحيون حياة ضنكة إنما يلهجون بذكر الله كي ينالوا موقعاً ما في حياتهم ويحصلوا على نقطة أمل لهم، ولكن اغذا ما استتب الاستقرار والرفاهية في المجتمع بدلاً من الحرمان والضنك إذ ذاك سيتضاءل ذكر الله. وخلاصة القول هنالك تناسب عكسي بين الإيمان بالله وبين الدعة في الحياة، ومن خلال هذا التناسب العكسي يتسنى لنا فهم أن الدين إفراز للحرمان الاجتماعي فحيثما عمّت الدعة والرفاهية قلّ توجه البشر نحو الله.

٤ ـ هل الدين وليد الخوف ؟

قال البعض: إن ظهور الله والدين وليد خوف الإنسان من الحوادث الطبيعية، أي بما أن الإنسان يرى نفسه ضعيفاً منهاراً أمام الحوادث الطبيعية من قبيل الزلزال، الطاعون، العواصف، الرهيبة والأوبئة المدمرة فهو يؤسس لنظرية اسمها الله ليحصل على ملاذ وبصيص أمل في مثل هذه الحوادث ولينتشل روحه من الاضطراب في ظلالها. فالخوف هو مصدر ظهور الله في المجتمع البشري، أما الآن فقد استطاع الإنسان السيطرة على الطبيعة الى حد ما واسيعاب قوانينها، فهو لم يعد يرهب الطبيعة كما في السابق وبالتالي لم تعد لديه الحاجة لنظرية «الله».

الـرد

حتى الآن ذكرنا خمسة مصادر لـ«نظرية الدين» كانت عبارة عن:

١ ـ الغريزة الباطنية والفطرة.

٢ ـ الاقتصاد.

٣ ـ الجهل.

٤ ـ الحرمان.

٥ ـ الخوف.

ومن بين هذه الافتراضات الخمسة فإن الأولى هي الوحيدة التي تحظى بأسس متقنة ورصينة ويتيسر إثباتها، وفيما يتعلق بالفرضية الثانية ـ الاقتصاد ـ فقد قدّمنا رداً مفصلاً نسبياً اتضح من خلاله فقدانها لأي أساس. أما في الرد على الفرضيات الثلاثة الأخيرة ـ الجهل الحرمان، الخوف ـ فلا حاجة لتقديم توضيح مفصل لها كلّ على حدة بل نكتفي بردٍ شامل وأساسي وهو كما يلي:

لو عثرنا على عامل فطري وباطني وغريزي لتبرير أمرٍ ما لم نعد بحاجة لتبريره وبيانه من خلال عامل آخر، فعلى سبيل المثال: لما عرفنا بأن تبلور العلاقة الزوجية في المجتمع الإنساني إنما كان بسبب حاجة البشر، وتكوَّن لدينا الفهم بأن هذه العلاقة جاءت سبب الغريزة الباطنية، فما الداعي لأن نعتبرها معلولة لعوامل أخرى. فإذا لم نعثر على عامل الفطرة فيما يتعلق بأية ظاهرة حينها نضطر للبحث عن تبريرات أخرى لها، وسبق لنا أن عرفنا أن الإنسان بمقتضى أحد أبعاده الوجودية ـ أي بُعد التحقيق والتحري ـ تميز ببحثه عن الله وعرفنا كذلك أن العبودية أمر فطري في كيان الإنسان وأن حس البحث عن المعبود ولد مع الإنسان.

إن الفطرة لا تسلك طريق الخطأ والسهو وهذان من شأن مدركات الإنسان لا فطرته، فالنار لا تخطىء في إحراقها وفي فعلها وأيّ من العوامل الطبيعية لا

تسلك طريق الخطأ في عملها، والإنسان إذا ما سار وفقاً لفطرته باتجاه معين فمن المسلّم به إنه لن يُخطىء في مسيرته، وقد أوضحنا في مستهل البحث إن حركتنا نحو معرفة الله إنما هي بمقتضى الفطرة وبموجبها نثني عليه ونحمده، وعليه فإن الجهل والخوف والحرمان والاقتصاد ما هي إلا عوامل اتخذت مناطاً عبثاً.

الطريق الثاني

طريق الحس

حاولنا في البحث السابق بيان السبيل الأول ـ أي الفطرة ـ لإثبات الخالق ومن خلال إثارة بعض التساؤلات حول برهان الفطرة قدمنا الجواب الواضح عنها أيضاً، وها نحن نتصدى لبيان السبيل الثاني لإثبات الخالق وهو الحس، ومن المتعارف عليه أن ذهنيات البشر على معرفة بهذا السبيل الذي يعني استقراء الحسيات التي ترشدنا الى خالق الكون عبر ثلاثة طرق هي:

أ ـ استقراء قوانين ونظام المخلوقات (برهان النظم).

ب ـ حدوث العالم وإيجاده (برهان الحدوث).

ج ـ هداية المخلوقات وبالتالي بلوغها أهدافها (برهان الهداية).

أ ـ برهان النظم

يتوقف دليلنا لإثبات الخالق عن طريق برهان النظم على إيراد مقدمة هي عبارة عن:

لا شك في إقرار كـل عـاقل لقـانون العـلة والمـعلول فـي هـذا الكـون، والسفسطائيون ينكرون هذا القانون ظاهرياً لكنهم يقرّون به في سرائرهم، ومن المسلّم به إن هذا القانون يخلو من التفصيل والاستثناء، وإننا والماديون نُذعن بأن العالم يُدار وفقاً لقانون العلية، فلا الغيبيون ولا الماديون يؤمنون بالصدفة وإن هذا العالم خُلق دن علة، فالكل يقرّون بوجوب وجود علّة وخالق لهذا الكون بيد أن الاختلاف في ماهية هذا العامل الله أم المادة؟ وثمة سبيل لمعرفة هذا العامل وهو أن كل حادث أو ظاهرة لم تكن ثم كانت لو حظيت بالدراسة فإنها تُنبىء وتتحدث عن أمرين هما:

١ ـ أصل علتها وصانعها.

٢ ـ صفات علتها.

لدى دخولكم المكتبة تصادفون كتباً متنوعة تضمها رفوفها، فتمرون على الكتب الفسلفية وتطالعون منها كتاب الشفاء لابن سينا، فإذا لم تكونوا على معرفة مسبقة بابن سينا تعرفونه من خلال مطالعتكم للكتاب إنه كان فـيلسوفاً عـظيماً وحكيماً متضلعاً. ثم تغادرون هذا الرّف متوجهين نحو الكتب الأدبية فـتقرأون «گلستان سعدي» حينها تدركون أن الشيخ سعدي كان يتمتع بذوق أدبي ثرّ. ثم تمرون على الرفوف التي تضم كتب الرياضيات فتطالعون كتاب النسبية لإنشتاين تعرفون حينها أنه كان رياضياً فذاً.

إنكم إذ لم تروا ابن سينا ولا سعدي ولا انشتاين لكنكم بمجرد قراءتكـم لكتبهم تدركون أمرين :

١ ـ أن لكل من هذه الكتب مؤلفاً.

٢ ـ ما هو ذوق واختصاص كلٍّ من هؤلاء الكتاب. إذن كل أثر أو معلول

يُنبيء عن أمرين أحدهما العلة والآخر صفات العلة. وبعد اتضاح هذين الأمرين نأتي لدراسة عالم الخلقة.

استناداً للنتيجة الأولى فإن العالم بحاجة للعلة وبموجب الثانية أن علّة العالم موجودٌ عالم ذو إرادة وشعور وحياة لأنه وكما أسلفنا أن مطالعة كل أثر معلول تجسد لنا صفات العلّة أيضاً، وإن كافة المحققين والعلماء والمتخصصين شاهدوا في هذا العالم نظماً كاملاً ودقيقاً وهذا بحد ذاته دليل على أن علّة الكون ذات علم وحياة ومشيئة وقدرة.

معنى النظم

من الضروري أن نتحدث هنا عن النظم ومعناه، فالمراد من النظم من خلال التأمل في الطبيعة تتبادر أمام الإنسان الآلاف من الأسئلة ويصطف أمامه سيل من ال(لماذا) بيد أن الأمر الجدير بالاهتمام هو أننا نحصل على جواب معقول وعلمي لكافة التساؤلات والاستفسارات، ومن بين هذه الأسئلة لماذا المسافة بين الأرض والشمس بهذا المقدار؟ لماذا تختلف أوضاع القمر؟ لماذا استخدمت الغدّة الفلانية في جسم الإنسان؟ لماذا تتواجد الأعشاب على أسطح الأرض؟ ولكل هذه الأسئلة جوابها وهذا بحد ذاته دليل على أن خالقها ذو شعور وإرادة، ولو كان يفتقر الشعور لبقيت الأسئلة التي تحوم حول أفعاله بلا إجابة.

إن معنى النظم في هذا الكون هو أن لكل فعل غاية وعلّة وهدفاً، وأن دقائق الأمور التي تتخلله تعد دليلاً على علم خالقه وإرادته وقدرته.

النتيجة

بعد التفكر بالكون وتكوين الخلق نتوصل الى نتيجة مفادها أن خالق الكون وعلّته ذو إرادة وشعور، حكيم وعالمٌ وحيٌّ . إذن من خلال برهان النـظم نـثبت وجود الله بالمقدمتين التاليتين:

١ ـ الاعتراف بقانون العلة والمعلول.

٢ ـ الاعتراف بأن كل أثر ومعلول بإمكانه تجسيد صفات علّته جيداً.

ب ـ برهان الحدوث

الشق الثاني من طريق الحس لإثبات الخالق هو إيجاد الكون وحدوثه. إن كل حادث بحاجة لمُحدث، لأن الحادث إنما يعني الظاهرة المقرونة بالعدم إما في مقام الذات أو من الناحية الزمانية ثم وُجدت.

من حيث التصنيف العقلي فإن كل ظاهرة إنما تتحقق إما بدون عامل أو من خلال عامل، وفي الافتراض الثاني إما أن يكون عامل التحقيق هو ذات الشيء أو غيره، ومن الواضح تعذر بروز الشيء الى عالم الوجود عن طريق الصدفة أو دون علّة، ولو أمكن مثل هذا فلابد من توقع وقوع أي أمر دون علّة وبالتالي نـحكم بالبطلان على كافة القوانين العلمية والعلل والأسباب الطبيعية.

جليٌ بطلان الافتراض الأول، ولكن فيما يتعلق بالافتراض الثـاني فـمن الواضح ان الشيء لا يقوى على أن يكون علّة نفسه، لأن الفاقد لا يعطي والمعدوم لن يكون موجداً البتة. فلا مفر من أن يقع الاختيار على الفرض الثالث والاعتراف

بأن سبب إيجاد الحادث أمرٌ خارج عنه. وبما أن المنظومة الكونية تشكل وحدة متكاملة لدى حدوثها وأجزاء الكون مترابطة فيما بينها نستنتج أن المنظومة الكونية ككيان واحد بحاجة للمحدث والعلّة، وهذه العلّة هي التي أسميناها «الإله» وهذا الاستدلال يتألف من مقدمتين:

١ ـ الكون يشكل كياناً واحداً.

٢ ـ الكون حادث والحادث يحتاج لمحدث. إذن الكون يحتاج الى محدث، وكلٌّ من هاتين المقدمتين ـ وحدة العالم وحدوثه ـ بحاجة الى توضيح، وسنقوم ببحث إثبات وحدة العالم في فصل آخر هو فصل توحيد الخالق.

أما حدوث العالم والمادة فقد جرى إثباته بطريقين فلسفي وعلمي والمنهج الفلسفي عبارة عن الحركة الجوهرية حيث تقدم شرح معنى الحركة الجوهرية وأقسامها وأقوال المتكلمين في هذا المجال وخلاصتها: إن الأجسام لا تخلو من التغيرات وما لا يخلو من التغيرات فهو حادث البتة.

إذن الأجسام حادثة، وعلى صعيد البحث العلمي أيضاً بالإمكان إثبات الأمر عن طريق القانون الثاني للديناميكية الحرارية، وسنتطرق في الفصول اللاحقة لإيضاح هذا القانون.

توضيح وتكميل

إن إثبات وجود الله عن طريق برهان النظم يرتكز على ثلاث مقدمات هي:

١ ـ كل حادث يحتاج لعلة، وقد تناولنا فيما تقدم هذا الأمر بكل وضوح وعرفنا أن قانون العلية هو الحاكم على عالم الظواهر، ومن خلال بيان فلسفي

حكمنا على الصدفة بالبطلان، ونضيف هنا أن بطلان الصدفة لم يتضح ويثبت على صعيد الفلسفة وحسب بل إن فيزياء نيوتن تبطلها أيضاً.

٢ ـ الفاقد لا يقوى على أن يكون معطياً، وعليه فإن أي شيء تجلى بمراتب مختلفة فإن المرتبة الدنيا لا يمكن أن تكون معطياً وسبباً للمرتبة العليا لأن المرتبة الدنيا تفتقر للمرتبة العليا، فالذي يجهل الفيزياء أنّى له أن يكون معلماً قديراً في الفيزياء؟

٣ ـ المادة تظهر بصورة شتّى فتارة تكون على هيئة كائن جامد مثل قطرة الماء وأخرى بصورة خلية حيّة نباتية كانت أم حيوانية سواء أحادية من قبيل الأميبيا أو إنسان يتركب من مليارات الخلايا تكوّن بالنتيجة مخلوقاً مفكراً وحساساً عاقلاً.

هل الاختلاف الذي نلاحظه بين المخلوقات اختلاف بسيط وقشري أم جوهري وما هوي؟ أوَليس هنالك فارقٌ بين الإنسان العاقل المفكر وبين حفنة التراب الفاقدة للعقل والفكر والكمال؟ هل هو فرقٌ في عدد النوايا والإلكترونات والبروتونات؟ بمعنى أن لا اختلاف في الحقيقة والذات بين كائن حيٍّ عاقل ذكيٍّ وبين كائن ميت، والاختلاف فقط في كمية الذرات المكوّنة لوجودهما؟ ثمة إجابتان لهذا التساؤل هما:

الأولى تلك التي نسمعها من المادية الميكانيكية، وهي أن الاختلاف طفيف ولا فرق بين الكائن الحي وغير الحي، والفارق في عدد النوايا التي تؤلفهما فقط.

والإجابة الثانية هي أن هذا الاختلاف ليس اختلافاً سطحياً بل ثمة نوع من الحركة والتكامل يدور في الكائنات الحية ذات الشعور، والمراد من التكامل

هو أن المرتبة اللاحقة تمتاز على ما قبلها بإضافة وزيادة وقوانين أكثر تـعقيداً، وهذا الجواب العلمي يعلمنا أن المخلوقات خاضت سيراً دؤوباً من مقام النقص نحو مقام الكمال.

وبعد تلقي الجواب الثاني هنالك سؤال آخر يطرح نفسه وهـو: مـا الذي حصل حتى بلغ هذا المخلوق الناقص مرتبة الكمال وتسلق مرتبة عليا؟ هل أن ظهور هذا الكمال والنمو والزيادة في الوجود اللاحق كان بلا علة أم بعلة؟ فلئن قيل ان ظهور الزيادة والكمال في المرتبة اللاحقة بلا علّة فلابد والحالة هذه من إلقاء المقدمة الأولى المتمثلة بأصل العلة والمعلول جانباً، وإذا ما قيل بأن هذا النمو والتكامل في المرحلة اللاحقة يحتاج الى علّة لكن علّته تكـمن فـي المـرحـلة السابقة، أي أن المادة تكاملت وهي ناقصة وفاقدة للعلّة، فهذا ما لا ينسجم مـع الأصل الثاني وهو أن الفاقد لا يعطي.

على أية حال إن أقررنا بالأصول ثلاثتها، أي نقول إن الحـادث يـحتاج للعلّة، والفاقد لا قدرة له على العطاء، والمادة سارت من النقص نحو الكمال فلا مفر من أن نبحث عن علّة لهذا التكامل وبما أن المادة وهي في مقام النـقص لا يمكنها أن تكون علّة فلا مناص لنا من أن نبحث عن علّة التكامل خارج المادة. إذن لابد لنا من الإيمان بموجود خارج عالم المادة، موجود يفيض علماً وحياة وكمالاً وهو الذي منحنا الحياة والكمال.

إن قانون التـضاد هـو العـلّة فـي النـمو والتكـامل مـن مـنظار المـادية الديالكتيكية، فبمقتضى هذا القانون تسير المادة نـحو التكـامل وتـعيش تـنوعاً وتطوراً مستمراً، وعامل التكامل كامن في صلب كل مـادة ولا حـاجة للـعامل الخارجي. وبهذا فإن المادة وهي مرتبة دنيا لا تفتقر للمرتبة العليا بل هي متوفرة

عليها بنحو من الانحاء.

خذ البيضة مثالاً، فهي تستبطن برنامجاً للتكامل في داخلها وتسودها حالة من الصراع المرير والشديد من الداخل، ويبلغ هذا الصراع والنزاع ذروته بين عنصري السلب والإيجاب فينتهي ببقاء عنصر الإيجاب وفي هذه المرحلة تظهر البيضة على هيئة مخلوق جديد أكثر كمالاً وهو الفرخ، وعلى هذا المنوال يُخرج هذا الفكر نفسه من ورطة هذا السؤال، لكن هذا الجواب لا يقوى على علاج المشكلة أيضاً، لابتناء هذا الجواب على مقدمتين هما:

١ ـ كل شيء يستبطن أضداده.

٢ ـ التضاد يفضي الى الحركة والتطور والتكامل.

وكلتا المقدمتين يعتريهما الخدش وجرى الرد عليهما في محله.

حدوث المادة من منظار العلم

قلنا في البحوث السابقة أن بإمكاننا إثبات حدوث المادة عن طريقين أحدهما فلسفي والآخر علمي.

نقلاً عن كتاب «إثبات الله»[1] هنالك كلام لفرانك آلن الفيزياوي الأمريكي في هذا المجال أضفنا عليه إيضاحات:

ثمة أربع افتراضات وتصورات فيما يتعلق بهذا العالم لا غير، نتناول هنا كلاً منها مع التوضيح:

---

(١) في نقد المقدمة الثانية من الشبهة السابعة في هذا الكتاب.

الافتراض الأول

والاحتمال الأول أن نقول أن لا وجود للعالم من الأساس ولسنا نـلمس شيئاً سوى الخيال والتصور، وإذا ما كان له وجود فلا إمكانية لمعرفته والعلم بـه لأننا لا نمتلك غير العقل والحواس للمعرفة ومن أين لنا معرفة ما إذا كانت عقولنا وحواسنا تخطىء في معرفة الحقائق؟ أو لا تصاب الحواس بالخطأ والانحراف؟ فلدى تدوير شعلة النار نرى حلقة من النار، ولدى تحرك القـطار نـرى الأرض تتحرك وهذه بأجمعها خطأ واشتباه. فضلاً عن ذلك أولم يعتقد البشر ولسـنوات مديدة أن لكل جسم لونه الخاص به وغالبية الناس يحملون الآن نفس هذا التصور بشأن الأجسام وقد أثبت العلم أخيراً خلاف ذلك واتضح أن الضوء مركبٌ مـن ألوان متعددة وليس لأي جسم لون خاص ، وبالتالي فإن حواسنا تقع في الخطأ واللبس وأخطاء عقولنا ليست بأقل من أخطاء حواسنا، فانى لنا أن نتوفر عـلى معرفة صحيحة عن الوقائع؟

إن هؤلاء الذين ينكرون حقيقة العالم ولا يرون للعلم مـيزة الكشـف إمـا مثاليون أو سفسطائيون، وهؤلاء الذين يعترفون بحقيقة العـالم لكـنهم يـؤمنون بانسداد طريق المعرفة، إنما هم شكاكون. وعلى أية حال، ردنـا هـو أن إنكـار الحقيقة من قبل هؤلاء إنما يقتصر على مقام البحث والجدال ولا فارق بينهم وبيننا نحن الغيبيين في مقام العمل، فهم لا يستبدلون الماء بالخبز أبداً، ولا يرتابون في ما يراودهم من جوع وعطش وألم، فإذا ما جاعوا لا يقولون: ربما هذا الجـوع وهم وخيال.

بالإضافة الى أن اعترافهم بوجود الخطأ يمثل دليلاً واضحاً وبـارزاً عـلى وجود الصحيح، والاعتراف بوجود الصحيح برهان قوي على الاعتراف بالحقيقة،

أو يصح وجود الخطأ ولا يقابله وجود للصحيح، فلو كانت جميع مداركنا من نمط واحد لم يكن ثمة معنى للخطأ، إذن من الممكن إثبات حقيقة العالم بالإضافة الى إمكانية وجود المعرفة وكسب العلم واليقين. ولابد من الرد عملياً على هؤلاء الذين يصرون على إنكار حقيقة عالم الموجود وكما يعبر ابن سينا بأن نقرّب قطعة من نار الى أبدانهم فإذا ما تأوهوا من الألم يقال لهم: من أين لهذا الألم الصحة والواقعية؟ إنكم إذ تنكرون الحقيقة لِمَ تعترفون بالألم؟

الافتراض الثاني

والاحتمال الثاني أن نقول بايجاد العالم عن طريق الصدفة والاتفاق أي انّه ظاهرة بلا علّة.

وواضح بطلان هذا الافتراض شأنه كالأوّل، لما قرأناه في الفيزياء الكلاسيكية وكذلك ما ثبت على صعيد الفلسفة من استحالة ايجاد أيّة ظاهرة دون علّة أو صانعٍ، وإذا ما صحّت الصدفة تعيّن حينئذاك الحكم على كافة العلوم بالبطلان.

الافتراض الثالث

الاحتمال الثالث أن نقول بأزلية العالم وأبديته لا أنه لم يكن في زمنٍ ما ثم كان، ولا أن عمره سينتهي يوماً ويطاله العدم، وعليه فالعالم لا بداية ولا نهاية له وهو يستبطن الوجود في ذاته وباطنه وبهذا فلاحاجة له بالعلّة لاستغناء الازلي عن العلّة.

الافتراض الرابع

والاحتمال الرابع أن نقول بمسبوقية العالم بالعدم وهو لم يكن يوماً ما فأوجده الله فللعالم بداية وهو حادث والحادث يحتاج إلى محدثٍ.

على صعيد الافتراضين الاخيرين ـ الثالث والرابع ـ أي أزلية الكون وعدم حاجته للخالق وكذلك حدوث العالم وحاجته للمحدث لا بد لنا من الاعتراف بموجود أزلي سواء قلنا انّ العالم أزلي أم بأنه لم يكن بالمرّة ومن ثمّ كان بعد أن خلقه الله، ففي كلتا الحالتين لا بدّ لنا من الاعتراف بموجود أزلي وذاتي.

ومن الاحتمالين الثالث والرابع يتعيّن اختيار الرابع أي أن نقول بمسبوقية العالم بالعدم والله هو الذي أوجده، لما ثبت وفقاً لقانون الديناميكية الحرارية من انّ العالم ينحدر نحو الأُفول وان قوى هذا الكون وذخائره تتجه نحو الانقراض، فإذا ما كان العالم مادياً أزلياً وفي باطنه وذاته حالة من الغليان النووي فمن الخطأ افتراض النهاية له، فكل ما لا أولية له لا نهاية له، وكل ما كان وجوده منه ولا يحتاج لعلّة فلا يطاله العدم، من هنا فقد قيل في الفلسفة: ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فما لا نهاية له لا بداية له، وبما أن لهذا العالم نهاية وخاتمة وفقاً لقانون الديناميكية الحرارية العلمي فلا بدّ له من بداية وانطلاق، وبناءً على التصنيف العقلي، ربما لا تكون للشيء بداية ولا نهاية، وربما يكون ذا بداية ونهاية أيضاً، ولكن من غير الممكن أن تكون له نهاية دون بداية، في حين يصح أن يكون ذا بداية دون نهاية، كما في النفس الانسانية الناطقة بما يذهب إليه الملا صدرا، إذ انّه كان يعتقد بان للنفس الناطقة بداية وهي تتكون مع تكون الجسم لكنها ليست ذات نهاية بل هي باقية ودائمة إلى الابد.

إذا كانت ذخائر الكون أزلية ولا متناهية فينبغي أن لا يطالها النفاد يوماً ما،

بل لا بدّ من أن تبقى إلى الأبد ؛ وبما أن الكون محكوم بالعدم أي انّه يفنى بالاستهلاك فلا بدّ له من أولية، وبتعبير آخر ان كانت المادة وذخائرها أزلية فينبغي أن لا تنفد، وحيث انّها نافدة فهي إذن ذات أولية ومسبوقة بالعدم وبما انّها مسبوقة بالعدم فلا بدّ لها من علّة .

وإذا ما قال قائل: انّ أولية ذخائر الكون لا تعد دليلاً على أولية المادة لإمكانية حدوث ذخائر الكون وقِدم المادة، وهذا الدليل انّما يثبت حدوث المادة نفسها، وبالتالي لو قال قائل بامكانية الفصل بين ذخائر العالم والمادة والديناميكية الحرارية انّما تتحدّث عن حدوث الذخائر فحسب لا حدوث المادة نفسها .

نُجيبه بان ذخائر المادة، وطبقاً لنظرية الماديين، انما تنشأ من ذات المادة نفسها لا انها تُعطى المادة من الخارج. اذن حيثما كانت المادة زامنتها الذخائر، وحيثما كانت الذخائر فهي كانت بمعية المادة، وعلى افتراض حدوث الذخائر فلابد من ان تكون المادة حادثة ايضاً، بمعنى ان كان اللازم حادثاً يتعين حدوث ملزومه ايضاً.

كان هذا استدلال فرانك آلن الذي اوردنا مضافاً اليه التوضيحات والمكملات، اما ما قاله هو فكما يلي:

القانون الثاني للدناميكية الحرارية

لقد اثبت هذا القانون ان الكون يتجه نحو حالةٍ تصل فيها جميع الاجسام الى درجة حرارة متشابهة ولم يعد هنالك وجود لطاقة يمكن استهلاكها، وفي تلك

الحالة ستتعذر الحياة، فاذا لم تكن للعالم بداية وكان موجوداً من الازل فلابد من ان يكون قد سبق في حدوثه مثل هذه الحالة من المـوت والركـود، والشـمس المحرقة والنجوم والارض الزاخرة بالحياة شاهد صدق على حدوث العالم فـي زمن ما وكانت بداية ايجاده في آنٍ خاصٍ من الزمان وبهذا فليس له الا ان يكون مخلوقاً، وثمة علّة كبرى اولى أو خالق ابدي عليم وقدير على كل شيء هو الذي خلق العالم.

وكما تلاحظون فان هذا التعبير يختلف عن تعبيرنا، وعلى اية حال فان هذا البرهان يتميز بمتانته عبر التوضيحات التي اضيفت اليه. وبطبيعة الحال، منذ ازمنة متقدمة اثبت المتكلمون وجود الخالق عن طريق اثبات حدوث العـالم، وان لم يخلو منحى المتكلمين من الاشكال، الّا ان يكون مرادهم من الحدوث الحدوث الجوهري الذي اوردناه في الحديث السابق، اجل، العالم حادث استناداً للدليل الفلسفي والعلمي وكل حادث يحتاج للمحدث والخالق.

بحث على هامش حدوث العالم

سر الحياة

من الاسرار الكبرى في عالم الخلقة هو سر الحياة، السر الذي يشاهد لدى النبات والحيوان والانسان دون الجمادات، واستتباعاً لبحث حدوث العالم وبغية الاشارة لتعقيداته لا ضير في ان نشير بايجاز الى سر الحياة، وتعبيرنا عن الحياة بـ «السر» جاء لاسباب ودواعي منها:

١ ـ تعذّر تعريف الحياة

لم يستطع أحدٌ لحد الآن تقديم تعريف واقعي للحياة، وليبين حقيقة الحياة وماهيتها، فهذه حقيقة مبهمة وغامضة وكما يعتقد بعض الفلاسفة من غير الممكن تعريف الحياة الي تفوق مستوى التعريف كما هو شأن الوجود في ارتفاعه على مستوى التعريف.

٢ ـ كيفية حدوث الحياة

من المسلّم والمقطوع به علمياً ان زمناً مرّ على الارض لم يكن فيها أثـر وعلامة للحياة، والحياة ظاهرة مسبوقة بالعدم مائة بالمائة. وهـنا يـتبادر هـذا السؤال وهو كيف سار هذا الحادث من العدم الى الوجود؟ فنحن نـعلم بـامتناع

وجود المعلول بلا علّة أو وجود الحادث دون محدثٍ. ربما يقولون: ثمة ظروف توفرت وُوجدت الحياة في ظل تلك الظروف. نعم من المسلّم به عدم حدوث شيء دون شروط ومقومات، بيد ان البحث يدور حول حقيقة وماهية هذه الظروف، هل هذه الظروف الواجدة للحياة تفتقد الحياة أم حائزة لها؟ لا شك في ان الجواب سلبي، وفي هذه الحالة كيف يمكن القول بان الظروف التي تفتقد الحياة قد أوجدت الحياة، هل لفاقد الشيء ان يعطيه؟ هذا الكلام كالقول بان الطفل يتعلم القراءة والكتابة بتوفير الكتاب والرحلة والسبورة والدفتر والقلم، فهذه الادوات وسائل وادوات ومقومات لبروز التعلم لدى الطفل لا إنها تخلق التعلم وتعطيه، ومادام لم يكن وجود في البين لانسان متعلم وواعٍ هو المعلم لن يكون بمقدور تلك المقومات منح العلم، واذا كانت مقومات الحياة على غرار مقومات التعليم هذه فانى يمكن القول بأن تلكم الظروف تهب الحياة؟

٣ ـ قضية امكانيه عودة الحياة

لو مات كائن حي فهل ثمة امكانية لإعادة الحياة اليه أم لا؟ العلم هنا في حالة تحقيق ودراسة فيما يرى القرآن القضية واضحة واكيدة، والعلم ليس آيساً ولا قانطاً من حل المشكلة، والبحث يدور حول ما اذا كان ميسراً اعادة الحياة للجسم أم لا؟ وربما يأتي اليوم الذي ينجح العلم بذلك.

٤ ـ صناعة كائن حي

هل يُمكن لأحدٍ غير الله خلق كائن حي؟ وهنا يثار امران اولهما: هل

يُمكن لأحد غير الله ان يهب الحياة؟ والجواب على ذلك بالنفي، فليس ثمة غير الله بامكانه ان يهب الحياة، والأمر الآخر هل بامكان الانسان توفير ظروف الحياة؟ والجواب هنا بالايجاب فنحن بوسعنا توفير ظروف وآليات ظهور الحياة وبمقدورنا تهيئة الاسباب الممهدة في المكان لكي تفيض الحياة عليه وهذا ما فعلناه ونقوم به على الدوام، فنحن نبدّل الارض غير المزروعة الى مزرعة زاهرة بالخضار، وبمقدورنا غرس حبّة من الحنطة في التراب والحصول منها على حبوب كثيرة من خلال توفير الظروف المناسبة لها، لا أننا نهب الحياة لحبة الحنطة بل نوفر الظروف والامكانيات لافاضة الحياة. يقول تعالى في كتابه ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ * أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾[1]. وسيتجلى معنى هذه الآية عبر الايضاحات التي ستأتي لاحقاً.

على سبيل المثال: لقد استطاعت الحكومة نقل الماء بوسائل معينة وبصعوبة الى الحوض ومنه سلكته في الانابيب وفي كل بيت هنالك انبوب له تفرعات ومتى ما اردتم استخدام الماء تبادرون لفتح صنبور الماء فتسقون منه الزهور وايصال الماء الى حيث شئتم، ولكن ما بحوزتكم هو فتح وسد صنبور الماء فقط لا المجيء بالماء مضغوطاً في الأنابيب وغيرها، ثم انكم ومن خلال سقي الحدائق بالماء انما توفرون ظروف الحياة ولا تهيئون ظروف قطع الحياة بايقافكم لتدفق الماء. اذن على اية حال فانكم لا تهبون الحياة ولا تسلبونها.

وهذا يعني ان الانسان لا قدرة له على الخلق، فإذا ما قررت الزواج وجامعت زوجتك تنجب طفلاً ان لم يكن هنالك خلل خاص، أي وفّرت الظروف لخلق انسان ولو شئت لم تخلقه بامتناعك عن الزواج وعدم الانجاب، وهذا

---

(١) الواقعة: ٦٣.

المسار يمثل سُنّة الخلق كما لو انك شئت الاستفادة أو عدم الاستفادة من الماء الجاري في الانابيب. ففي الكون ظروف خاصة توجد ظواهر خاصة وهذه الظروف بحوزتنا يستثمرها البعض دون البعض الآخر.

مما تقدم من الكلام اتضح ان الانسان بمقدورة صناعة خلية بيد ان هذه المقدرة لا تعني قدرته على هبة الحياة، فهو بمستطاعه توفير ظروف الحياة ومثل هذه القابلية متوفرة لدى الانسان من منظار الدين والقرآن أي ان القرآن لم ينفِ هذا الأمر اذ إن توفير ظروف الحياة على غرار جريان الماء في الانابيب فالانسان وهو في بيته يفتح صنبور الماء الذي جيء به من مكان آخر مضغوطاً بجهاز معين ولا فعل لنا سوى فتح صنبور الماء.

٥ ـ اختلاف الخلايا

الثابت علمياً ان الخلايا ذات جذور وجميعها متفرعة عن أصل خليوي واحد، فكيف تكونت هذه التفرعات يا ترى؟ هنالك فوارق بين الخلية الحيوانية والخلية النباتية، فالخلية الحيوانية ـ على سبيل المثال ـ تسحب الاوكسجين وتطرح الكاربون، ولكن هذا الفعل يجري على العكس في بعض الخلايا النباتية ونتيجة لهذا الاختلاف تعيش الحيوانات والنباتات في ظل بعضها البعض.

وقد جرى توضيح هذه الاختلافات والفوارق في بحث التكامل لداروين في ضوء الانتخاب الطبيعي وبقاء الاصلح، بيد ان هذا التساؤل يبقى قائماً وهو: كيف تبلورت هذه الفوارق؟ واذا ما تجاوزنا ذلك نصل الى اختلافين عظيمين آخرين وهما انشطار الخلية الى ما هو انسان وغير انسان، فالانسان يختلف عن

الحيوان بمقدرا اختلاف الحيوان عن النبات، والانسان يتمتع بميزة الذكاء والآلاف من المزايا غيرها فيما يفتقد الحيوان لهذه الخصال، وهنا يتبادر هذا السؤال وهو: كيف وبمقتضى أي عامل جاءت هذه الفوارق والاختلافات؟ ما هي الاجابة عن هذه التساؤلات؟ سوى ان نسلّم لله ونقول انه هو الذي خلق الخلية الاولى وقسّمها الى خلية نباتية وخلية حيوانية ومن ثم شطّر الخلية الحيوانية الى فرعين انساني وغير انساني.

اعجوبة الحياة

المثير للاهتمام فيما يتعلق بالحياة أمران يمثلان دواعي اللبس بالنسبة للماديين والمنكرين لماوراء الطبيعة.

الأمر الأول

حيثما برزت القدرة على الحياة هيمنت على الطبيعة الصمّاء وغيّرتها واطاحت بنظامها وقهرت الطبيعة وسخّرتها لها، وحيثما توجهت فهي تدخل دخول الفاتح وهذا بحد ذاته انما يدلل على انها شيء خارج حدود المادة، فعلم الأحياء يعتبر الحياة فاتحاً يهيمن على المادة، وليس فاتحاً مدمراً بل هو يعمّر المادة لأنه يُحيي المادة الميتة وينمّيها، وهذا هو الفارق بين المادة الصمّاء والمادة الحيّة، وفي ضوء هذا الفارق هل يسعنا القول ان الحياة ذات المادة؟ أو ان ما يتميز بالحركة والنشاط انما هو رهين المادة، فلماذا تُفتقد هذه الحركة والنشاط حيث تُفتقد الحياة؟ ربما يقولون ان الحياه اثر لفعل المادة وتفاعلاً ناجم عن طبيعة

تركيب المادة، ولكن ينبغي التساؤل: انّى للمادة الفاقدة للحياة ان تخلق الحياة والحركة والنشاط؟

ذاك ما قاله الحكماء: الفاقد لا يكون معطياً.

الأمر الثاني

ان لقوة الحياة هدفها فحيثما وُجدت الحياة ففي ذلك دليل على انها تعرف هدفها وغايتها لانها تبادر مباشرة لاداء افعالٍ جذابة، فالانسان بالرغم من عقله وشعوره اذا ما اراد اختيار هدف له في الحياة فهو يقع في الريبة والتردد والخطأ ما لم تكن لديه تجربة كافية.

ولكن العجب لقوة الحياة هذه التي تُميز غايتها حيثما القت خطواتها منذ الوهلة الاولى لظهورها وتعرف خط مسيرها نحو الهدف.

تأملوا هذه المثال: نطفة الانسان تتجه نحو الانعقاد، الجهاز الذكري ينتج الحيامن والجهاز الانثوي ينتج البويضة داخل المبيض كل شهر مرة واحدة فتخرج بويضة المرأة في الوقت المحدد لها؛ والعجيب ان الله سبحانه يحث الانسان على اللذة، وهو في ذروة الالتذاذ يكون في واقع الأمر مستثمراً للطبيعة والخلقة ومؤدياً سُنّة الهية، على أية حال، يتم مباشرة إلقاء حيامن الذكر في انبوب الرحم فتهجم كالجنود على بويضة المرأة، فمن اين للحيامن ان تعرف بوجود البويضة هناك؟

من الذي اخبرها؟ مَنِ الذي عرّفها القانون في ساحة الحرب هذه وهي التي لا عهد لها بهذا المكان ومثل هذا الفعل؟ في تلك الاثناء حيث تهجم الحيامن

باتجاة البويضة تكون البويضة بانتظارها؛ واول الواصلين من الجنود الى البيوضة يبادر لشق جدار البويضة بجهاز له يشبه الحربة فتقوم الخلية الانثوية باحتضان الخلية الذكرية ونظراً لمعرفتها بهجوم الحيامن عليها فانها تفرز وبسرعة مـذهله مادة تعمل على تماسك جدارها والتئام ذلك الشق، وبالتالي تعجز باقي الحيامن عن شق طريقها الى الداخل. يقوم هذا الحيمن والبويضة بتشكيل خلية واحـدة وتتجه هذه الخلية شيئاً فشيئاً نحو الرحم وتبدأ بالانشطار.

هذه هي غاية الحياة ولو أبينا تسمية هذا الفعل بالهدف فلابد اذن من عدم تصورنا لأي هدفٍ لكل فعل يصدر من الانسان، وهل يسع القول بان كافة اعمال الانسان من قبيل التوجه الى المدرسة والسوق ودائرة تخلو من الهدف والسبب وتأتي عبثاً؟ اننا نرى هذه المسيرة في ذرات الحيمن، فكيف تكونت هذه الذرة يا تُرى ومن اين أتت بهذا العلم؟ لو قلنا انها تعلم الغيب فان المنكرين لعلم الغيب لا يقبلون به من قبل النبي ناهيك عن الذرة! والسبيل الوحيد ان نقول ان هذه الذرة انما تتمثل أمراً وإيعازاً من جهة اخرى وتطيعها.

خلق الانسان

قلنا في البحث السابق ان الحياة احد اسرار عالم الخلقة، السر هـو كـيف تكوّن أول كائن حيّ على وجه البسيطة وكيف تولد كائن حي عن كائن ميتٍ. ربما يتصور البعض نظراً لأن الانسان يكبر الخلية بعدة ملايين من المرات فان خلقه اكثر تعقيداً من الخلية.

لو تحققت امكانية خلق كائن حي فلا فرق في ان يكون متعدد الخلايا أو

وحيد الخلية فايجاد خلية في قعر البحر لا فرق فيه علمياً مع خلق انسان، فالعلم يقول بان كافة النباتات والحيوانات والبشر انما نشأت من خلية واحـدة، وفـي زمن سحيق ظهرت خلية اصبحت اصلاً للخلايا النباتية والحيوانية والانسـانية، ونظراً لاختلاف الخلايا مع بعضها فاننا نواجه سراً آخر وهو خلق الانسان، فمن اين جاء هذا الانسان يا ترى ؟ لقد تصوروا ردحاً ان الانسان تكوّن مـن تـلك الخلية الاولى بموجب قانون التكـامل، وهـذه فـرضية دارويـن، وقـبل الفـين وخمسمائة عام قال أحد علماء اليونان وبكل بساطة ان اصل الانسان حـيوان، وما يمتاز به داروين في فرضيته إنه دعمها بعشرات الشواهد القرائن ولكنها مهما كانت فهي فرضية لا غير، ويقولون ان الحيوانات الاولى كانت مائية ثم حـلّت على اليابسة وتقدمت في بوتقة التكامل حتى آلت الى انسان.

وقبل قرون من دارون طرح علماء اليونان هذه النظرية، وكان داراسموس دارون جدّ دارون المتوفى قبل سبع سـنين مـن ولادة دارون يـعتقد بـاستحالة الكائنات الحية الى كائنات اخرى، وهناك شخصية علمية اخرى تُدعى الفـريد راسل وكذلك فالس كه المعاصر له قد طرحا نظرية دارون فبرزت قضية مفادها أيّ منهما خطف فكرة تطور الانواع من صاحبه؟ حتى اعلن منتدى لينه في خاتمة الأمر بان لم يكن ثمة اختطاف في القضية وان كلا العالِمَين قد توصلا الى هـذه الفكرة في وقت واحدٍ وبشكل مستقل.

لقد قدّم دارون هذه الفرضية امام العالم الذي استقبلها يومذاك الى حدٍّ بعيد، بيد ان القضية التي كان يتكلم عنها كانت تستند الى اصول رُفضت فيما بعد، وان كان يطرح القضايا بنحوٍ يوحي بزجّه الغيب في الأمر حتى احتجَّ عليه: لماذا تزج الامور غير المادية؟ فاجاب: ماذا اصنع؟ لولاه لما تقدم العمل، واخيراً وخلال

القرن العشرين واجه العلماء قضايا يتعذر تبريرها باصول دارون وبالنتيجة فقدت فرضية دارون اعتبارها اذا انتبه العلماء الى ان العين تتكون دفعة واحدة وليس ثمة تدرج لذلك فقد اسموا ذلك بالحركة.

وهكذا عاد الأمر الى نصابه وتكرر الدليل الاهم لدى الالهيين وهو ان هذا الانسان هو الآية الكبرى لله سبحانه سواءً اعتبرناه مخلوقاً من التراب مباشرة أو تصورناه أبناً للحيوان.

تقول الفرضية: لقد امتد الأمر عشرة ملايين سنة حتى آل تكامل الحيوان الى ظهور الانسان وعلى نحو الاجمال جاء ظهور الانسان بعد اربعين مليون سنة، والسؤال هو: أيُّ قانون ثابت سجّل ظهور الانسان على مدى اربعين مليون عاماً؟ أولا يتيسر ظهور الانسان خلال مدة اقصر؟ هل ان طول الزمان هذا على صلة بالأحوال والظروف؟ من المسلّم به يتعين اعتبار القضية متوقفة على احوال وظروف معينة.

على سبيل المثال: أوَلم يتصوروا في الماضي وجوب حصاد محصول الحنطة بعد مرور ثلاثة اشهر من زراعته غير ان العلم المعاصر اثبت امكانية تغيير الظروف والعمل على جني الحنطة خلال مدة اقصر.

ولو قدّر للانسان الرحيل الى احدى الكواكب السماوية والعيش هناك فربما يمتد به العمر من سبعين عاماً الى سبعمائة عاماً أو اكثر، أوَلمْ تتزاوج خلية مع خلية اخرى داخل الرحم وخلال تسعة اشهر يتكون هذا الانسان المصاغ على مدى اربعين مليون سنة؟ من اين بَدَر هذا الاختلاف يا ترى؟ هل من سبب في ذلك سوى التنوع بالظروف والاوضاع؟

الآن اذ عرفنا ان لا ظرف ولا قانون ثابتان لتكوّن الانسان وليس واضحاً

للعلم كيفية تكون أول كائن حيّ، ألا يصح افتراض ان يقع ولو مرة واحدة فقط على وجه الأرض ووفق ظروف معينة ظهور اول انسان بعد اربعين صباحٍ كما ورد في بعض الروايات؟ فأي علم أو قانون له القدرة على رفض ذلك بشكلٍ قـاطع وعدم القبول باربعين يوماً بدلاً من اربعين مليون سنة؟ لم يقدم العلم قانوناً ثابتاً بهذا الخصوص، ويمكن ايراد شجرة الكمترى كمثال، فقد كان التصور فيما سبق ان لشجرة الكمثرى مدىً ثابتاً من حيث النمو وحجم الثمرة، ولكـن ثـبت الآن امكانية تغيير الكثير من مواصفات هذه الشجرة بتغيير الظروف. انـها الاوضـاع والظروف التي تحدث تغييراً في الكائن الحي وليس ثمة قانون ثابت في البـين أبداً، وان اولئك الذين استندوا الى فرضية دارون وقالوا ان العلم قد عالج مشاكل الحياة وشؤونها وبذلك حكم على الآيات والروايات بالبطلان قد تسـرعوا فـي ابراز معتقداتهم، فلما يزل سرّ الحياة مجهولاً والانسان هو اعظم آيات الله، كما عبّر عن ذلك الامام علي عليه السلام بقوله:

اتــزعمُ انك جـرم صـغير وفيك انطوى العالمُ الاكبرُ

برهان الهداية

حقاً كيف يدور نظام الخلق العجيب وكيف بقيت المنظومة الشمسية الدقيقة في حساباتها على ثباتها على مدى الملايين من السنين وحتى يومنا هذا؟ وأي قدرة تلك التي وضعت كلاً من المجرّات في مدارٍ معينٍ ودقيق ومدروس وتحركها حول محور مركزي هو الشمس؟ آخر حدٍ بلغه اعلام البشر في تبرير هذه الحركة وهذه الدورة هو قولهم: ان قوة الجاذبية هي التي تُعيّن المدارات والسـبب فـي ثبات المنظومات.

يقول تعالى في كتابه: ﴿الله الذي رفع السموات بغير عمدٍ ترونها﴾[1].

ان العلم يـفسّر نـظام حـياة الحـيوان بكـلمة «غـريزة» واذا مـا جـرى الاستفسار ما هـي حـقيقة هـذه الغـريزة التـي تـرشد الحـيوان بـاتجاه البـقاء والتكامل؟ لم يُر غير السكوت جواباً وللاسف، وكلما سرنا قُـدماً فـي تـفحص قائمـة المخلوقـات واتجهنا نحو مخلوقات اكثر كمالاً نشاهد نظاماً اشد عـجباً ودقةً.

ذكاء النبات

نبتدىء بالنبات، فقد فسّر العلم حركة النبات في مسيرة الحياة بانها تأتي في ضوء ذكاء خفي، فالعلم يرى ان ذكر النبات يقترب ويقترب من الانثى لغرض القيام بعملة التلقيح وبالتالي تتحقق هذه العملية، ويرى كذلك ان جذر النبات يتجه في عمق الارض نحو المكان الاكثر رطوبة، فلو غمسنا الجـذر داخـل الارض وكان أحد الاتجاهات جافاً فيما كان اتجاه آخر رطباً ندياً فـان الجـذر يسـير تلقائياً نحو الاكثر رطوبة، ولما يزل العلم قاصراً عن ادراك السرّ في هذه الحركة، وخطابه الوحيد ان هذه الحركة تأتي بموجب ذكاءٍ خفي، ما هو هذا الذكاء وما هي طبيعته؟ سكوتٌ وسكوتٌ.

هنا ينقل موريس مترلنغ أمراً عجيباً عن عالم النباتات ويقول: «ليس لنا ان نقول في تبرير هذه الحركات العجيبة سوى: هذا هو خلق الله وهـدايـته وليس بالامكان التعبير عن أية وجهة نظر اخرى».

---

(١) الرعد: ٢.

غريزة الحيوان

أما الحيوان فله قصته الاكثر إثارة، ففي كلّ عام وخلال موسمٍ معينٍ تتوجه اسماك اوربا وامريكا نحو منطقة معينة تقع في بحار جنوب امريكا والمقرر لها ان تضع بيوضها هناك، والغجيب ان الاسماك الاكثر بعداً تُسرع في حركتها كي تصل الى تلك المنطقة في الوقت المحدد، فتجري عملية وضع البيوض ومن ثم تموت الاسماك وبعد مدة تتولد الفراخ وتخرج من البيوض وترحل الى ذات المنطقة التي سبق للامهات أن جاءت منها. ولا تضل طريقها أبداً ولا تخطىء في مسيرها أبداً بالرغم من انها لم تر الامهات ولم تتعلم منها شيئاً، السؤال هو: مَنْ وما هو دليلها في هذه المسيرة؟ سكوت في سكوت.

هنالك حشرة تُدعى آموفيل وهي شبيهة بالذباب ووضعها للبيوض في غاية العجب، فهي بمجرد اصطيادها للدودة تقوم بثقب منطقة معينة في عمودها الفقري بحث تغدو نصف ميتة لا أن تموت بالكامل وتبدأ بوضع البيوض في تلك المنطقة وتموت بعد وضعها للبيوض مباشرة فتتولد الفراخ شيئاً فشيئاً وتتغذى على تلك الدودة نصف الميتة، ولو كانت الأم قد لسعت الدودة لسعة قاتلة لماتت الدودة وينسد لحمها بالنتيجة ولم يعد صالحاً لتتغذى عليه الفراخ التي تبقى تتغذى على هذا اللحم السليم حتى تصبح قادرة على الاصطياد، والعجيب ان هذه الفراخ بالرغم من عدم رؤيتها الأُم وعدم تعلمها طريقة وضع البيوض منها فانها تتبع ذات الطريقة اثناء عملية وضع البيوض. فمن هو معلمها وهاديها يا ترى؟

اعضاء جسم الانسان

والاعجب من هذا كله اعضاء جسم الانسان!! فكيف للامعاء اعداد المواد

الضرورية للامتصاص وطرح الفائض عن الحاجة، وكيف يتم توزيع هذه المواد؟ وكيف تتم تغذية المليارات من الخلايا التي هي في الحقيقة بمثابة عمالٍ لدى ماكنة الجسم كل حسب حاجتها؟ لما يزل العالم بما لديه من قدرة علمية ناكصاً عن بلوغ مستوى مثالياً من العلم بقضية توزيع هذه المواد، أما الجسم فهو يقوم بعملية توزيع المواد الغذائية بشكل مذهلٍ، ولو لم تصل الجسم المواد الاولية من الخارج احياناً تلجأ اعضاء الجسم للمواد الغذائية التي اختزنتها في مستودعاتها الخاصة وحافظت عليها لتغذية الخلايا عند الضرورة.

كريات الدم البيضاء تتولى الدفاع عن الجسم ازاء هجمات العدو كجنود مضحين وهي تقوم بهذه المهمة على احسن وجه ازاء الجراثيم الضارة فتقتل وتُقتل وتضحي بحياتها ووجودها للمحافظة على الجسم!!

هل تأملتم مَنْ هي القوة الهادية لها؟ من الذي يرشد كلاً من اعضاء الجسم للقيام بمهمته، ومن هو الذي عهد اليها بهذه المهام؟

القوة الملهمة لدى الانسان

نشير هنا الى نوع آخر من الهداية التي هي في غاية الخفاء، وقد صنّف العلماء الهداية الى اربعة اصناف هي: هداية الغريزة، هداية الحس، هداية العقل، هداية الدين، ليس مرادنا هنا أياً من هذه الاصناف الاربعة، بل المراد تلك الهداية التي يُعبر عنها تارة بالالهام، واخرى بالحدس وثالثة بتعابير اخرى، وقد عبّر عنها القرآن الكريم بكلمة «وحي».

تارة يحصل الانسان على علمه ومعرفته عن طريق الحس، فهو يرى بعينه

ان السيارة تتجه نحوه فيتنحى جانباً وهذا الهام حسي، وقد يكون علمه ومعرفته في ظلال العقل كما في ادراكه للمفاهيم الرياضية وفهمه للمنطق والفلسفة.

ليس مرادنا هنا هذا الضرب من العلوم، بل المراد هو طريق الالهام. ربما تنقدح في روح الانسان ونفسه جذوة فيدرك أمراً ما لا عن طريق التجربة ولا الحس ولا العقل او القياس بل عن طريق لم يسبق له مثيل اسمه الالهام الذي هو ايضاً السبب في تبلور النظريات على الأعم الأغلب، والكثير من العلماء قد اقروا واعترفوا بهذه القضية.

يقول انشتاين: ليس سوى الالهام سبباً في تبلور النظريات داخل عقول النوابغ.

ونحن نضيف على ذلك ان الالهام جزء من الوحي والنبوة. يقول بن سينا في كتاب «الاشارات» في آخر سورة النور: ان عقول البشر مختلفة فبعضها كزيت السراج تشتعل دون ان تمسها نار، وعقول الناس كالحطب منها يابس ومنها رطب، فالرطب انما يحترق بصعوبة وبعد جفافه، اما اليابس فهو سرعان ما يشتعل ﴿يكاد زيتها يُضيء ولو لم تمسه نار﴾[1]. وكلام بن سينا يشير الى قضية الالهام.

يقول الكسيس كارل: خطأ فادح ان نعتبر الاختراعات وليدة عقل الانسان فهو مزود بنوع من الالهام، والنوابغ مزودون بمثل هذا الالهام.

هذا النوع من الهداية الذي يعبّر عنه بالالهام، الاشراق، الكشف، والشهود هو من خصائص الانسان، وهنا ألا يثار هذا التساؤل: مَنْ وما هو منشأ ومنطلق

---

(١) النور: ٣٥.

هذه الالهامات؟ وأية قدره غرست هذه القوة في المزاج الروحي والنفسي للانسان لغرض هدايته؟

الالهامات الاخلاقية

تحت هذا العنوان نتناول الوجدان الاخلاقي والهاماته من خلال ايراد مقدمتين هما:

١ ـ الاولى ان حب الذات من اكثر غرائز الانسان تجذراً، وحب الذات يتبلور باتجاهين: جلب المنفعة ودفع الضرر وهذا ما يعبّر عنه وفق المصطلح المعاصر بـ«محورية الذات» وبمقتضى هذه الغريزة يريد الانسان كل شيء له ويبادر على الدوام في سبيل مصالحه ورغباته ودفع الضرر وازالة الموانع في طريق مصالحه.

٢ ـ ان الانسان يعيش داخل المجتمع بشكل جماعي، فهل اجتماعية الانسان هذه كما في النحل من الغرائز الاولية أم انها من الثانوية؟ وهذا ما يستدعي تناول هذا الأمر بالبحث الدقيق.

على أية حال، الحقيقة ان الانسان يعيش حياة اجتماعية وهذه تستدعي ان يحدد الانسان الكثير من مصالحه في ضوء مصالح الآخرين وهذا التحديد

يتعارض مع غريزة حب الذات، ولو كان في سريرة الانسان هاتان الميزتان ـ حب الذات والاجتماعية ـ فقط لاستحال انتظام المجتمع وربما لم يكتب له البناء.

هنا لابد من وجود غرائز وقوىً اخرى في نفس الانسان لتكون مكبحاً

قوياً يسيطر على حب الذات ويحدده بمصالح المجتمع، وهذه الغرائز والقوى هي تلك ما نعبر عنها بالاصول الاخلاقية ونسمّي منشأها بالوجدان الاخلاقي، وبالاضافة الى ذلك فان الانسان يتميز بالعواطف الاخلاقية ايضاً. فالالهامات الاخلاقية تدفع الانسان لان يقف عن حدوده وعدم تجاوز حدود الآخرين ويمارس مصالحه بحدود مصالح الآخرين، ولكن ربما يصل الأمر بالانسان ان يتغاضى عن مصالحه الشرعية والقانونية حتى يبلغ مرحلة الايثار فيؤثر على نفسه من اجل الآخرين والمراد من العواطف الاخلاقية هذه العواطف المتسامية التي دفع بالانسان نحو الايثار والتضحية. انها القوى الباطنية للانسان التي تنطلق من الالهامات الاخلاقية وتخترق هذه الحدود في خاتمة المطاف وتخلق من الانسان مخلوقاً متعالياً سماوياً، مخلوقاً يفضله الآخرون على انفسهم. فهلا تساءلت مع نفسك مَنْ وما هو دليل الانسان على مدى مراحل التكامل الاخلاقي هذه؟ وكيف وفي ظل أية قدرة تحصل هذه الارشادات وما هي طبيعتها؟

وأية قدرةٍ هذه التي كوّنت نفس الانسان ميالة نحو الخير والفضيلة بنحو ان هذا النور ربما يشرق في داخل اشقى الناس ممن خمد لديهم الوجدان الاخلاقي فيحدث فيهم تحولاً؟

لقد اعلن عمر بن سعد بداية الحرب على الحسين بن علي عليه السلام لكنه عندما اصدر أمر الهجوم بكى مولولاً وهزّه نداء الوجدان الاخلاقي. وبعد ارتكاب البعض للظلم والاحجاف يلجأون للانتحار إثر العذاب الناجم عن ذلك، فالطيار الذين احرق هيروشيما بالقنبلة النووية آل مصيره الى الجنون بسبب العذاب والتأنيب النفسي الناجم عن فعلته. اجل انه صوت الوجدان الاخلاقي المنبعث من صميم القلب.

تأملوا هذه الرواية:

عن الرضا ﷺ، عن أبيه موسى بن جعفر ﷺ ـ في حديث طويل في معجزات النبي ﷺ ـ قال:

ومن ذلك أن وابصة بن معبد الأسدي أتاه، فقال: لا أدع من البر والاثم شيئاً إلّا سألته عنه، فلما أتاه قال له النبي ﷺ: أتسأل عما جئت له؟ أو أخبرك؟

قال: أخبرني.

قال: جئت تسألني عن البر والاثم؟

قال: نعم، فضرب بيده على صدره، ثم قال: يا وابصة! البر ما اطمأنت إليه النفس، والبر ما اطمأن به الصدر، والاثم ما تردد في الصدر وجال في القلب وإن أفتاك الناس وأفتوك.[1]

هذه الرواية تتحدث عن ذلك الوجدان الاخلاقي والبناء الطبيعي لنفسية الانسان، النفسية الميّالة على الدوام نحو الخير لا الشر. وهذه الهداية متبلورة في ذرات الانسان وفي خصوصياته، أما الحيوان فلا نصيب له منها.

البصيرة

وهي نوع من الهداية لمعرفة العلم المجهول ويعبّر عنها بالبصيرة، فلربما يحصل ان يُبصر الانسان حدثاً عن بُعد ويُحدِّث عنه، ويُعبر عن هذه البصيرة احياناً بالارتباط الفكري وهو مجهول سرّه العلمي وقد وردت الآلاف من الامثلة

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٦.

عليه في كتب العلماء والمحققين في العلوم الخفية وهو نوع من الهداية التي اودعها باريء الخلق في كيان الانسان. وان كانت ليست بتلك السعة والشمولية على صعيد مرحلة التكامل الآنية.

والنوع الآخر من طرق الهداية هو «الرؤيا» وهي على ثلاثة اقسام:

١ ـ الرؤيا ذات العلاقة بالاحوال الجسميه وطبيعة الغذاء.

٢ ـ الرؤيا ذات العلاقة بالخلفيات والمضامين الذهنية.

٣ ـ الرؤيا التي لا علاقة لها بطبيعة الغذاء ولا بالخلفيات الذهنية للانسان، بل هي رؤيا صادقة متنبئة وما زال السرّ العلمي لهذا النوع من الرؤيا مجهولاً، والرؤيا التي يتحدث عنها القرآن الكريم في سورة يوسف جميعها من هذا القبيل، ولهذا الطراز من الرؤيا امثلة كثيرة. فغالباً ما كان للرسول الاكرم ﷺ رؤىً صادقة قبل النبوة وهي كما يقول ابن هشام في سيرته «كفلق الصبح».

ورأت أم الفضل في المنام ان قطعة من بدن رسول الله ﷺ وقعت في احضانها فاضطربت، ثم روت الرؤيا للنبي ﷺ فقال لها ستتزوج فاطمة وتحتضنين ولدها، فيما رأت صفية بنت حي بن اخطب في المنام القمر في احضانها فروت الرؤيا لأبيها الذي كان يهودياً وزعيم خيبر فصفعها وقال: ستتزوجين من بني الاسلام.

ولدى عودته من صفين مرّ علي عليه السلام بارض كربلاء وهناك رأى في المنام تلك الارض وهي غارقة في بحر من الدماء وابناؤه مضمخون بها ونحن نعلم ان هذه الرؤيا قد تحققت بعد حين في كربلاء.

كانت تلك نماذج من الهداية التي حظي بها الانسان وقبساً وشواخص من

العلل والاسباب الخارجة عن متناول علمنا وفكرنا ولعل بوسعنا اعتبارها قبسات من عالم ماوراء الطبيعة.

* * *

حتى الآن دار البحث حول اثبات الخالق عن طريقي الفطرة والحس. وها نحن نتطرق لبحث هذا الموضوع عن طريق الاستدلالات العقلية ولِنرَ ما هي وجهة نظر العقل في هذا المجال بعيداً عن الحس والاحكام الفطرية.

الطريق الثالث

طريق العقل

أ ـ برهان الامكان والوجوب

من الادلة العقلية على اثبات الخالق هو الاستدلال عن طريق «الامكان والوجوب». ولابد في البداية من ايراد عدة مقدمات وهي:

١ ـ الماهية والوجود

ان عقل الانسان يستوعب من كل واقعة يشاهدها في العالم الخارجي مفهومين، احدهما مفهوم عام ومشترك يُنسب لكل الموجودات وهي جميعها تتميز به وهو مفهو «الوجود»، والآخر مفهوم خاص يقتصر على تلك الظاهرة أو

الواقعة المقصودة دون غيرها من الوقائع وهو ما يُصطلح عليه «الماهية».

نقول: حجر، انسان، شجرة. ففي ذهننا مفهومان لكلٍّ من هذه المفردات احدهما الوجود الذي يُطلق على الجميع وهي تشترك به بأجمعها، وآخر هو مفهوم الحجر، الانسان، الشجره، فكلٌّ منها يطلق على حقيقة واحدة، فمفهوم الحجر انما ينطبق على الحجر وحسب لا على شيء آخر وهذا المفهوم انما هو في الحقيقة حدود الوجود، وحيثما تحدد الوجود واصبح له حدّه وتعيّنه تبلور في اذهاننا على هيئة حقيقة معينة ومؤطرة من قبيل الحجر، الانسان والشجرة وخضع لادراكنا، والوجود الذي لاحدّ ولا تعيّن له هو الوجود المطلق الذي يكون في النهاية فاقداً للماهية لان الماهية انما تُنتزع من حدود الموجود، من هنا تقول الفلسفة بكل حزم ان لا ماهية لذات الحق لانه لا حدّ وقيد له وهو الوجود المطلق.

٢ ـ الماهية والامكان

تتميز الماهية بلا أُباليتها ازاء الوجود فهي قد تستقبل الوجود وقد لا تستقبله من هنا جاءت تسميتها بـ«ممكن الوجود».

٣ ـ الماهية وحاجتها للعلة

ان الماهية بما تمتلكه من ميزة الامكان عندما تخرج عن حالة الخمول وتكتسب صفة الوجود حيث تؤثر فيها علّة وسببٌ ما يخرجها عن حدود التساوق بين الوجود والعدم فان ذلك السبب لا يمكنه قهراً ان يكون ممكن الوجود بل هو شيء خارج حد الامكان.

٤ ـ وحدة الكون

ان الكون وبسبب الترابط بين اجزائه فهو يشكل وحدةً واحدةً وهذه الوحدة لها ماهية معينة هي حتماً تتميز بصفة الامكان.

النتيجة

نظراً لترابط الكون فهو وحدة واحدة، وهذ الكون الواحد له ماهية ذات صفة الامكان، أي ثمة حاجة للعلّة لغرض اكتساب الوجود، والعلة ليست ممكنة بذاتها. اذن عالم الوجود له علّة واجبة الوجود خارجة عنه وهذه العلّة هي التي اخرجت الكون من حدود التساوي بين الوجود والعدم واضفت عليه طابع الوجود وذاك ما يسميه الدين «الاله».

استدلال القرآن

يشير القرآن الكريم الى هذا الاستدلال فيقول: ﴿أمْ خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾[1].

من الواضح سلبية الاجابة عن هذين التساؤلين، فلا امكانية في حدوث الكون من غير شيء لان ماهية الكون ممكنة الوجود والممكن في وجوده بحاجة الى علّة موجدة، والعدم لا قدرة له على ان يكون علّة لعالم الوجود ولا ان يكون خالقاً وعلّة لنفسه وذلك لعدم قدرة ممكن الوجود على اخراج نفسه من الاستواء

---

(١) الطور: ٣٥.

بين الوجود والعدم واضفاء الوجود على نفسه. وبالنتيجة لابد من القبول بالافتراض الثالث وهو: ان علّة خارج الكون هي التي أوجدت الكون واضفت عليه الوجود وهو «الله».

خطأ لابرت

لابرت فيلسوف وقع في الخطأ بشأن العلّة الأُولى المتمخضة عن هذا الاستدلال، وهنا نتطرق لبيان ذلك. فهو يقول: اذا ما انتهى الكون وسلسلة المخلوقات الى علّة اولى واختتمت بموجود لا علّة له فاننا سنواجه تناقضاً لا محالة لان العلّة الاولى إن افتقرت للعلّة فلابد ان تكون علّة نفسها لانها اذ ذاك هي الي التي تُوجد نفسها، اذن في نفس الوقت الذي تكون معدومة يجب ان تكون موجودة وهذا تناقض.

وهذا اللبس ناجم عن التصور بحاجة كل شيء للعلة، بينما لا صحة لهذا الأمر، والصحيح ان نقول: كل «حادث» و«ماهية» بحاجة للعلة، وهذا القانون لا يشمل حقيقة الوجود المطلق لان الوجود المطلق أو العلّة الأولى لا تحتاج في وجودها للعلّة وهي ذاتية الوجود. وهذا الموضوع جرى اثباته في الفصل الاول من الكتاب، وعليه فلا يترتب التناقض.

انكار وحدة الكون

لقد انكر البعض وحدة الكون وقالوا: ان الكون ليس واحداً وهو ليس بمجموعه وحدة واحدة وماهية واحدة ويحتاج لعلّة خارجة عنه، بل الكون

مركب من اجزاء مترابطة مع بعضها شدّت بينها سلسلة العلل وان أية ظاهرة مادية لها علّة مادية وان سلسلة العلل هذه تسير الى الامام الى ما لا نهاية. وعليه فلا حاجة للكون لعلّة خارجة عنه بل العلل كامنة في ذات الكون وهـي تسـير الى الامام بنحو لا نهاية له. وبهذا فان الكون انما يُبرر باجزائه لا بالعلّة الخارجة عنه.

أ ـ الجواب

هذا الاشكال والاعتراض يفقد شأنه من خلال الادلة على بطلان التسلسل وذلك لعدم امكانية تسلسل العلل استناداً للادلة الفـلسفية الدقـيقة، وان بـطلان التسلسل من المسائل القطعية التي لا تقبل الانكار في الفلسفة، من هنا فان الشيخ الرئيس بن سينا يقيم برهان الامكان والوجوب لاثبات الله على اساس بـطلان التسلسل، فيقول:

الموجود إما ممكن او واجب، والممكن في وجوده يحتاج للمرجّح والعلّة، لان الممكن ذو ماهية ونظراً لصفة الامكـان المـوجودة فـي المـاهية فـهي فـي وجودها بحاجة للعلّة، وهذه العلّة ان لم تكن واجبة الوجود فان ذلك يستدعي التسلسل والتسلسل باطل.

ولم يستفد بن سينا في هذا الاستدلال لا من صـفة «الحـدوث» ولا مـن «الحركة».

ب ـ برهان الصديقين

طرح المتكلمون قضية حدوث العالم لاثبات الخالق، فيما ولج الطبيعيون

عن طريق «الحركة» بيد ان ابن سينا اقتصر في هذا الاستدلال على «الوجوب» و«الامكان» ومن خلال دراسته للواجب والممكن توصل الى واجب الوجود. من هنا فهو يعتبره اكثر الادلة حزماً وشرفاً على اثبات الخالق وسمّاه برهان الصدّيقين.

يعتقد صدر المتألهين ان برهان الصدّيقين هو برهان لم يتخذ «لحد الوسط» في الاستدلال، وانما نصل الى «ذاته» من خلال الغور في «ذاته» وبتعبير آخر لغرض اثبات وجود الواجب يجب التعمق بذات الوجود لا شيء آخر، وقد شاهدنا في هذا الاستدلال ان صفة وميزة «الامكان» هي التي تكمّل الاستدلال وان صفة الامكان تتخذ «الحد الوسط» في الاستدلال بينما ليس في برهان الصدّيقين «حداً وسطاً».

وطرح الحكيم السبزواري هذا الاستدلال في شرح المنظومة باسلوب خاص فيقول: ان حقيقة الوجود ـ وليس مرتبة منه ـ اما واجبة او ممكنة، وبعبارة اخرى: ان حقيقة وطبيعة الوجود إما غنية بالذات ومستقلة وإما فقيرة بالذات وقائمة بغيرها إن قبلنا القول الاول فهو المطلوب وتحصيل الحاصل، أي نكون قد سلّمنا بوجود غني بالذات ومستقل وواجب. واذا ما آثرنا الافتراض الثاني وجب علينا القول: ان هذا الوجود الفقير القائم بغيره يحتاج الى الغير لان الافتراض قائم على انه «وجود غير مستقل وقائم بالغير» وهذا الغير إما عدم واما ماهية، وإما وجود مستقل وغني بالذات.

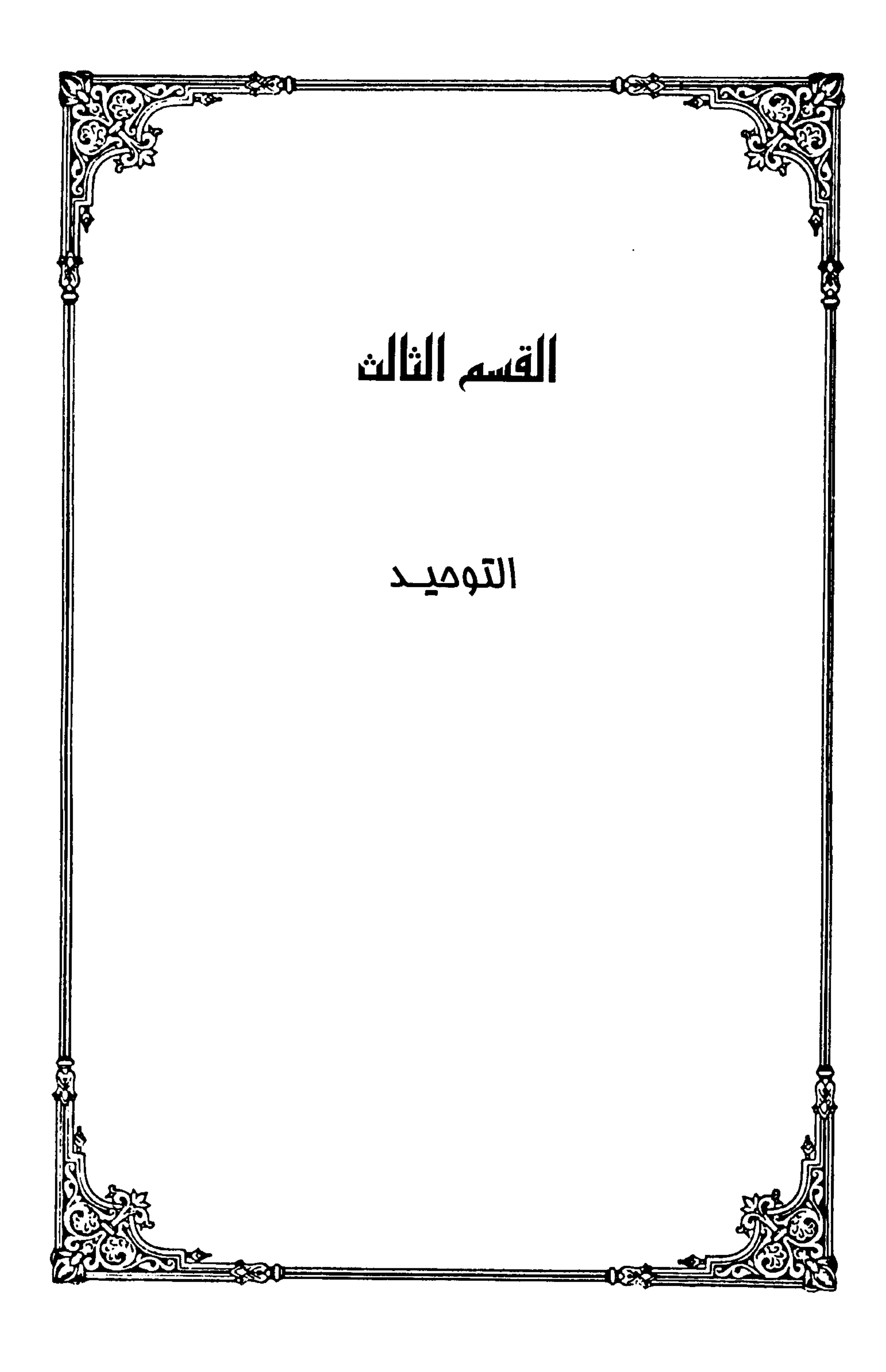
أما العدم فهو لا قدرة له على ان يكون مصدراً لوجود وعلّته، والماهية كذلك سيّان امام العدم والوجود ولا تندفع في ذراتها لا نحو الوجود ولا نحو العدم، فكيف اذن تستطيع اكتساب الوجود وتصبح مصدراً وعلّة لوجود غير

مستقل؟ اما الافتراض الثالث وهو قيام هذا الوجود الفقير وغير المستقل على وجود واجب وغني بالذات. وهذا غير ممكن ايضاً لان الحديث يدور حول طبيعة الوجود وليس عن مرتبة من مراتبه وليس ممكناً افتراض وجود آخر للطبيعة التي لا تقبل التعدد والتكثر.

بناءً على هذا. الطريق الصحيح هو الافتراض الاول فقط، وهو افتراض الوجود يستلزم الوجوب وهذا مايعتيه واجب الوجود، كان هذا البرهان العقلي لاثبات الخالق، ولا بأس في التذكير بان برهان الصدّيقين جرى تناوله بتسعة عشر اسلوب[1].

---

(١) راجع حاشية المنظومة للمرحوم الميرزا مهدي آشتياني ص ٤٩٦. طبعة جامعة طهران.



القسم الثالث

التوحيـد



انتهى الحديث حول اثبات الخالق، والحديث فيما يلي حول وحدانية الخالق.

معنى التوحيد

بيان أوّل

ان ادراك معنى التوحيد فيما يخص الذات الالهية فيه شيء من الصعوبة فالمعنى العام له هو: ان الله واحد لا اثنين!! وهذا معنى خاطىء وباطل اذ لا معنى للواحد والاثنين والتعددية فيما يتعلق بذات الله. ولغرض ادراك معنى التوحيد من منظار الفكر الاسلامي الرفيع لابد من ايراد مقدمتين هما:

المقدّمة الأولى

لقد قلنا ان الموجودات على قسمين: ممكن الوجود وواجب الوجود، نوهّنا ايضاً الى قول الفلاسفة «كل ممكن تركيب مزدوج» أي ان كل ممكن الوجود مركب من مفهومين على صعيد التحليل العقلي احدهما الماهية والآخر الوجود من قبيل الكتاب، الشجرة، الارض اذ لكلٍّ منها معناه ومفهومه الخاص به، ومفهوم آخر نعبّر عنه بـ«الوجود» ايضاً حيث نقول: الكتاب موجود.

وقلنا: ان المفهوم الاول يُسمى بالماهية وهذه الماهية لا شأن لها ذاتياً بالوجود فيمكن ان توجد ويُمكن ان تُعدم، وبتعبير آخر انها من الناحية الذاتية لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، ولهذا السبب فقد سُميت ممكنة الوجود. اذ بامكانها تقبّل الوجود حينما تؤثر بها علّة، وربما تكون عدماً (حين لا تتبلور علّة الوجود).

المقدمة الثانية

تدور هذه المقدمة حول عامل الكثرة التعدد، بمعنى ما هو مصدر هذه التكثرات في عالم الخلقة؟

والجواب هو: ان الكثرة اما ناجمة على الدوام من كثرة الماهية وتعددها كالكثرة والتعدد التي تُشاهد في ماهيات الكتاب، الشجرة الانسان... الخ، واما مصدرها المادة كالتكثر والتعدد الذي يشاهد في افراد النوع الواحد مثل حسن، حسين، جعفر...الخ، وبالرغم من وحدة الماهية وعدم تكثرها في هذا المجال لابد من حدوث التكثر نظراً لتكثر المادة، فعلى سبيل المثال، رغم ان النور ماهية واحدة لكنه يتكثر بتعدد المصابيح وينعكس في حالات أو في «مواد» مختلفة كما يُعبّر عنه.

النتيجة

في ضوء هاتين المقدمتين ينبغي القول لا معنى للتكثر والتعدد فيما يخص ذات الحق التي هي الوجود المطلق لان التكثر اما ان يأتي من جانب

الماهية أو من جانب المادة، وذات الحق شيء لا ماهية ولا مادة له وهو الوجود المحض.

ان الفارق بين وجودي ووجود الحق في محدودية وتقدير وجودي ووجود كافة الممكنات، وبسبب هذه المحدودية والتقدير اكتسبت ماهية خاصة واسماً معيناً كالانسان، الحجر، والكتاب، بيد ان الله ليس محدوداً ولا مقدار له فهو الوجود المطلق او كما يعبر عنه الفلاسفة «إنية مطلقة» ولهذا السبب فلا ماهية له ليتكثر أو يصبح ممكناً، وان الله لا مادة له ولمّا انه لا مادة له فلا يُعقل تصور الكثرة بالنسبة له جل شأنه من هذا الجانب.

بيان ثاني

ان أية حقيقة ـ بالاساس ـ بمعزل عن القيود تتميز بوحدتها فحقيقة الانسان أو حقيقة النور ـ مثلاً ـ وحدة لو صُورت آلاف المرات فانها ستكون متشابهة ولا يُلاحظ فيها أي تباين أو اختلاف يكون مصدراً للتكثر، ولكن اذا ما أضيف قيد مثل قولنا: انسان ايراني، انسان اسود، انسان قصير...الخ. فان هذه القيود تؤدي الى التكثر والاّ فلا تعدد ولا تكثر فيالطبيعة الخالصة، فحقيقة النور هي حقيقة واحدة ايضاً، ولكن من البديهي ان يختلف نور الغرفة مع نور الباحة، ونور اليوم مع نور الامس، وهكذا يتضح ان قيد الزمان أو المكان سائر القيود هو الذي يؤدي الى التكثر.

ان الله وجود محض لا ماهية ولا مادة ولا قيد له، وهو فوق الزمان والمكان والمادة والمحدودية ولا يعتريه التعدد والتكثر، وان افتراض التكثر

بشأن الله خطأ وباطل من الاساس، والله واحد يستحيل تصور الاثنينية بالنسبة له.

بيان ثالث

لو صحّ افتراض إلهٍ ثانٍ، فثمة سؤال يتبادر هو: مَنْ هو هذا الاله الثـاني؟ فان كان وجوداً محضاً فهو ذلك الاله الاول وليس حقيقة منفصلة عنه، واذا كان ليس وجوداً صرفاً فهو ليس إلهاً.

وعليه فان القضية تتمثل في اسـتحاله افـتراض نـظير لله مـن الاسـاس، لاستحالة وجود الاله الثاني، وجليّ التباين بين هاتين المرحلتين.

بناءً على هذا فان توحيد الذات الالهية المـقدسة ليس تـوحيداً عـددياً، فالوحدة العددية في الفلسفة هي وحدة لا يستحيل افتراض ثانٍ لها؛ فالشمس ـ مثلاً ـ ذات وحدة عددية فلا يستحيل افتراض ثانٍ لها، بيد ان افتراض ثـانٍ لله محض الوجود والوجود المحض محال من الاساس. من هنا فان توحيد الله ليس توحيداً عددياً بل وحدته وحدة حقيقية حـقة. اذن العـبارة «الله واحـد وليس اثنين» خاطئة وباطلة.

وهكذا اتضح معنى التوحيد، وتقدم الاستدلال عليه عـن طـريق انـعدام الماهية والمادة والقيد، وسنتحدث عنها بشكل مستقل ايضاً.

أدلة التوحيد

١ ـ امتناع التركيب في ذات الحق

من الادلة على التوحيد امتناع التركيب في ذات الحق لان افتراض الازدواجية والاثنينية بشأن موجود انما يتيسر حينما يكون عبارة عن موجودين يشتركان في جانبٍ واحدٍ ويفترقان في جانب آخر، أو ان يفترقا من الاساس في الذات والحقيقة كافة.

ان افتراض «الهين» هو في الحقيقة افتراض لـ«واجبين للوجود»، اذن فكلاهما مشتركان في واجبية الوجود، ولغرض ان تتحقق الاثنينية في نفس الوقت لابد ان يفترقا عن بعضهما في جانب آخر، وبتعبير آخر، ان كلاً من هذين الالهين بالاضافة الى واجبية الوجود التي يشتركان فيها لابد ان يكون لهما جزء آخر لينفصلا من خلال هذا الجزء عن بعضهما وتتحقق الاثنينية ولازمة هذا الكلام تركيب الله، ونعلم من جانب آخر استحالة التركيب بالنسبة لله وذلك لحاجة الكل لأجزائه بالرغم من ان مغايرة الكل للأجزاء اعتبارية وليست مغايرة عينية وواقعية، بيد ان قضية احتياج الكل للأجزاء تؤدي على أية حال الى تسلل الحاجة والفقر الى الذات الالهية، والحاجة تؤدي الى الامكان والمعلولية وذات الحق لا ممكنة ولا معلولة، واجمالاً نستنتج: بما انه لا مجال للتركيب في ذات الحق فلا بدّ ان يكون واحداً أحداً.

٢ ـ عدم تناهي الوجود المحض

لقد توصلت الاستدلالات الفلسفية فيما يخض الذات الالهية الى هذه النتيجة هي ان الله وجود محض ولا ماهية له.

الوجود المحض لا محدود ولا نهاية له البتة لان المحدودية ـ كما قلنا ـ انما تأتي من الماهية على الدوام، وماهية الانسان هي التي حددت وجوده وصاغته في قالب الانسانية ذات الوجود المحدود، وعليه حيث لا مجال للماهية فلا مجال للمحدودية ايضاً، وهكذا فان الوجود المحض الذي لا ماهية له سيكون غير محدود ولمّا انه ليس محدوداً يستحيل افتراض الاثنينية بالنسبة له لاننا اذا ما افترضنا. واجبين للوجود فلابد ان يكون أحدهما محدوداً بالآخر وبهذا الحد ينفصلان عن بعضهما وتتحقق الاثنينية، ونظراً لاستحالة المحدودية لدى الله الوجود المحض فان الاثنينية ستكون محالة ايضاً وبالتالي ننتهي الى هذه النتيجة وهي: الله واحد أحد.

٣ ـ امتناع ورود علتين على معلول واحد

ثمة بحث في الفلسفة يخص العلاقة بين العلّة والمعلول والقوانين الخاصة بهما، واحدى نتائج هذا البحث التي طُرحت كقانون كلي هو: ان المعلول لا يكون جزءاً من العلّة.

واستناداً لهذا القانون الفلسفي نستنتج: نظراً لوحدة عالم الوجود بسبب التناسق والترابط الذين يشاهدان فيه، فلابد ان تكون علّته وهو خالقه وموجده واحداً احداً.

وقد تم الاستناد الى ادلة اخرى فيما يخص مسألة التوحيد من قبيل «دليل التمانع» المستفاد من الآية الكريمة: ﴿لو كان فيهما آلهة الّا الله لفسدتا﴾[1] وكذلك «دليل الفرجة» المستفاد من الروايات والاحاديث.

---

(١) الانبياء: ٢١.





القسم الرابع

صفات الحق



معنى الاسم والصفة

كل موجود في الخارج جوهرٌ وقائم بذاتـه يُسـمى ذاتاً، وكـل مـوجودٍ عارض قائم بغيره يُسمى صفة، وايما لفظ يدلل على الذات دون اعتبار واضافة صفة من صفاته يقال له اسم مثل: رجل، جدار، انسان، وأي لفظ يدلل على الذات باعتبار صفة من الصفات يقال له صفة مثل: قائم.

اذن تارة تُطلق الصفة في مقابل الذات واخرى في مقابل الاسم.

على ايّ تقدير، المراد من صفات الحق تلك الألفاظ التي تدلل على الصفة لوحدها دون ملاحظة للذات مثل العلم والارادة. واللفظ الذي يدلل على الذات باعتبار صفة من الصفات فيما يخص واجب الوجود سبحانه وتعالى يقال له اسم مثل العالم القادر، اذن مفردات العلم والقدرة والارادة وما شابهها هي صفات الله ومفردات العالم والقادر وامثالها يقال لها اسماء الله. وما هي اسماء فـي واجب الوجود صفات في غيره.

تقسيم الصفات

قُسمت الصـفات الى قسـمين سـلبية وثـبوتية، ويـقال للسـلبية احـياناً «الجلالية» وللثبوتية «الجمالية»، والمراد من الجلالية ان ذات الحق تعالى اكبر من ان تتصف بهذه الصفات، والمراد من الجمالية انها صـفات جـمال وبـهاء للـحق تعالى، وقد جُمعت صفات الحق تعالى في هذا البيت من الشعر:

لا مركبٌ ولا جسمٌ مرئي ولا مكان له لا شريك له واعلم بـان الخـالق غـني

فالحق تعالى منزهٌ عن ايٍّ من انواع التركيب، وقد ورد في علم الحكمة عدة انواع التركيب والتعلق منها:

١ ـ التركيب من المادة والصورة فيقال ان الصورة تحل في المادة.

٢ ـ التركيب من الوجود والمادة.

٣ ـ التركيب من الجنس والفصل.

٤ ـ التعلق بالموضوع وله اختصاص بالأعراض.

٥ ـ التعلق بالبدن وله اختصاص بالنفوس.

وليس لله سبحانه اي نوع من التركيب من الاجزاء الخـارجـية والاجـزاء الذهنية والعقلية وهو لا يرتبط بأي شيء من قبيل المكان او الموضوع أو المتعلّق وهو بسيط من كافة الجوانب أي انه وجود محض دون ان يتعين ويُقدّر بحدٍّ أو مقدار.

وعليه، كما ورد في البيت المتقدم فان الصفات السلبية او الجلالية عبارة عن:

١ ـ التركيب.

٢ ـ الجسمية.

٣ ـ امكانية رؤيته.

٤ ـ له مكان.

٥ ـ له شريك.

٦ ـ زيادة الصفات على الذات.

٧ ـ الحاجة.

وصفة الحاجة اساس كافة الصفات السلبية وجميع تلك الصفات انما تعود لصفة الاحتياج والفقر. فلئن كان مركباً من النوايا أو الاجزاء الذهنية مثل الجنس والفصل أو الاجزاء العقلية مثل الوجود الماهية فهو سيكون محتاجاً لاجزائه، واذا كان جسماً فان الجسم يتركب من النوايا والاجزاء، واذا كان مرئياً فهو لن يكون مرئياً دون جسمٍ، واذا كان له مكان فان حيازة المكان صفة الامر المادي والجسمي، وإن كان له شريك ففي اشتراك الشيئين سيحل بينهما أمرٌ مشترك، وأصل كافة هذه الاحوال هو التركيب وبالتالي الاحتياج والفقر. أما اذا ان واجب الوجود، أي أنه وجود محض دون أي تعيّن فان هذه الصفات ستُسلب عنه تلقائياً، لذلك سميت بالصفات السلبية. وخُصت الصفات الثبوتية او الجمالية في بيت واحد هو:

عالم وقادر وحيّ، مريد ومدرك قديم وأزلي فهو اذن متكلّمٌ صادق

وفيما يلي مزيد من التفصيل حول بعض الصفات الاساسية الثبوتية والسلبية.

الحياة

كما قلنا في البحوث السابقة ان أية ظاهرة انما تدلل على امرين هما:

١ ـ الحاجة للعلّة، لان كل ظاهرة انما تُنبىء بوجودها عن علتها في الواقع. اذ ان كل ظاهرة وحادثٍ لا يكتسب الوجود دون رفدٍ من العلّة.

٢ ـ اوصاف العلّة: بما ان كل حادثٍ يُنبىء عن صفات علّته، فان كافة الصفات التي تشاهد في المعلول (الحادث) يجب ان تقوم في علّته ايضاً، لان فاقد الشيء لا يعطيه، ان العلّة التي تفتقر للحياة والارادة والقدرة ...الخ لا يمكنها

على الاقل ان تفيض بهذه الصفات الى معلولها، ونظراً لوجود صفات من قبيل الحياة، الارادة، العلم، القدرة ...الخ في عالم الوجود فان علّته ـ اي الله ـ يجب ان تمتلك هذه الصفات باجمعها، وظاهرة الحياة تكفي لوحدها لاثبات الارادة، العلم، القدرة وما شابهها لله سبحانه، اذ ان كافة هذه الصفات ناجمة عن الحياة، فالحياة هي التي تمنح الارادة والقدرة والعلم والابداع وما شابه ذلك، وهكذا فان مشاهدة الحياة في الطبيعة ينبىء عن الحياة وجميع الصفات المنبثقة عنها لدى الله سبحانه.

العلم

يتيسر اثبات العلم المطلق للذات الالهية من خلال عدة طرق هي: ١ ـ يجب في البداية معرفة منشأ الجهل، أَوَ ليس الجهل ينشأ على الدوام من القيود، فالانسان ـ مثلاً ـ مخلوق محدود من حيث الزمان والمكان وافق رؤية الانسان محدود بالحاضر من هنا فان بُعد الزمان سواء الماضي منه أو المستقبل صعب الادراك بالنسبة له، ونظراً لمحدودية افق رؤيته فهو لا يعلم الماضي والمستقبل، وهنالك حدود بالنسبة للانسان من حيث البعد المكاني، فهو عندما يكون في غرفة موصدة الابواب لن يكون على معرفة بما هو خارج هذا المكان.

والآن تصوروا موجوداً خارج اطار الزمان والمكان بحيث لا يحدّه زمان أو مكان، فان مثل هذا الموجود سيكون عالماً بكافة الوقائع في كافة الازمنة والامكنة شئنا أم ابينا.

ان الله ليس في السماء ولا في الارض، والتوجه نحو السماء ومد الايدي

نحوها انما هو رمزٌ لعلوه جلّ وعلا، التوجه نحو الكعبة رمزٌ لوحدة الهدف لدى عباده. اجل ﴿فاينما تولوا فثم وجه الله﴾[1] فهو فوق الحدود.

اثبتنا سابقاً ان ذات الحق والوجود المطلق، وجود لا محدود ولا متناهي، ونظراً لعدم وجود محدودية بالنسبة له، فلا يمكن افتراض ايّ جهل لذاته المقدسة، وانه ـ جلّ شأنه ـ موجود عالم حكيم مطلق، وبتعبير افضل هو وجود عين العلم والحكمة المطلق.

ولتوضيح عدم محدودية ذات الحق لنتأمل هذه القصة:

رحل النبي الاكرم ﷺ عن الدنيا فجاء يهودي الى المدينة قاصداً التحقيق حول الاسلام، فاخذوه عند ابي بكر، فسأله اليهودي: اين الله؟ قال ابو بكر: في السماء السابعة.

لم يقتنع اليهودي بهذا الجواب. فجاء به ابن عباس عند علي عليه السلام، فاعاد اليهودي سؤاله فاجابه علي عليه السلام: كان موسى عليه السلام جالساً ذات يوم فجاءه ملك من الاعلى فسأله موسى عليه السلام: من اين جئت؟ قال من عند الله، ثم جاءه ملك من اليمين وآخر من الشمال ورابع من امامه وخامس من خلفه فسألهم موسى عليه السلام: من اين جئتم؟ فاجابوا جميعاً: من عند الله.

وهذه كناية الى ان الله موجود في كل مكان ولا يجد حدٌّ خاص وقال عليه السلام ايضاً: لو دُلّيتم الى الارض السفلى لهبطتم على الله، ويقول القرآن الكريم بشأن العلم الالهي: ﴿يعلمُ خائنة الاعين وما تخفي الصدور﴾[2] و﴿هو معكم اينما

---

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) غافر: ١٩.

كنتم﴾[1] و﴿عنده مفاتح الغيب﴾[2].

٢ ـ ثبت في محله هذا الاصل وهو ان المخلوقات تحتاج الى الله في حدوثها وبقائها واستمرارها فكيف اذن يصح بان لا يعلم خالق الموجودات وصانعها بها يقول القرآن الكريم: ﴿ألا يعلمُ من خلق وهو اللطيف الخبير﴾[3].

٣ ـ النظم في الكون شاهد آخر على العلم والشعور المطلق اذ ان النظم عبارة عن الهدف واختيار افضل السبل لبلوغ الهدف، ونحن لا نرى الكون اكواماً من المواد القاها سيل عارم على بعضها وانما نرى عالم الكون حديقةً جذابة اوجدتها يد قديرة لبستاني في حاذق، وعبر هذا النظم الذي تخفيه نلمس بشكل مثير علماً وشعوراً مطلقاً.

٤ ـ ثمة اصل في الفلسفة هو كما يلي: «العلم بالعلّة يُغني المرء عن العلم بالمعلول» فالعلم بالنار يكفينا لادراك الحرقة والحرارة، فالطبيب حينما يُخبر عن مستقبل المريض والفلكي الذي يُنبىء عن حالات الخسوف والكسوف، لم يأتِ ذلك عن طريق العلم بالغيب بل لأنه يعلم بعلل واسباب هذه الظواهر، وهو بذلك يعلم المعلولات وهي هذه الظواهر.

ونحن نعلم ان الله هو علّة عالم الكون ونعرف كذلك ان الله يعلم بنفسه علّة لعالم الكون، واستناداً الى هذا الأصل الفلسفي فانّ العلم بالذات من حيث كونها علّة يستلزم العلم بمعلولها وهو عالم الكون.

---

(١) الحديد: ٤.

(٢) الانعام: ٥٨.

(٣) الملك: ١٤.

الله ليس جسماً

اثبتنا آنفاً الحدوث الذاتي والزماني للجسم والمادة، وكذا تم اثبات قِدَمْ الله وهذا يقتضي ان يكون منزهاً عن الحدوث الذاتي والزماني، اذن فهو ليس مادة أو جسماً.

صفات الله عين ذاته

ذات الحق عين الوجود المطلق وهي منزهة عن كل حدٍّ وماهية من هـنا يجب ان تكون صفاته عين ذاته وليس له ماهية منفصلة أو حدود خارجة عنه.

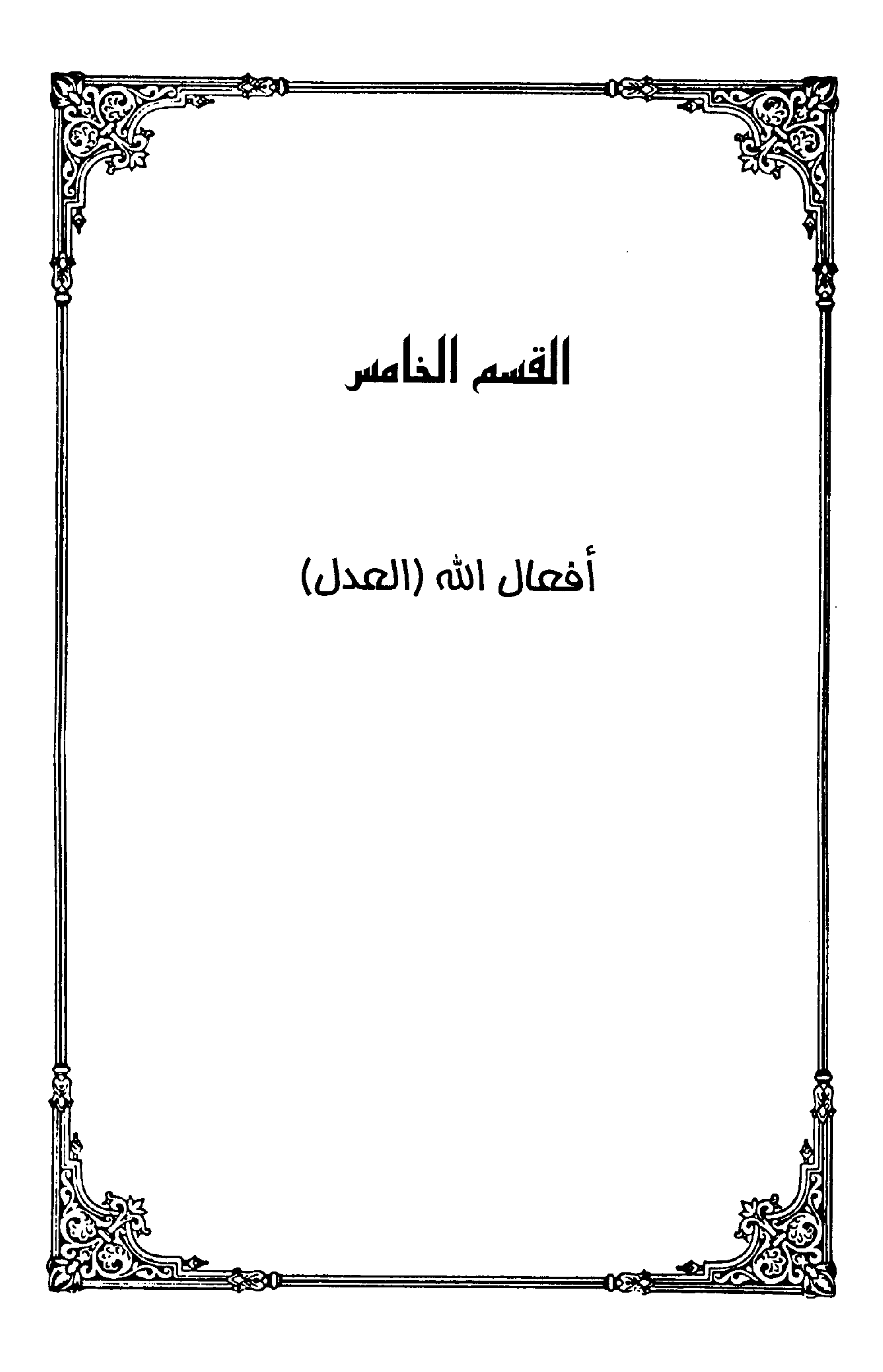
بالاضافة الى ان الصفات اذا كانت غير الذات فهي ستحتاج الى عـلّة لأن تعرض على الذات، وكل محتاج معلول وكل معلول ممكن وذات الحق لا معلولة ولا ممكنة.

ان الله منزهٌ عن كل نقص لأنه ان كان ناقصاً فهو لغرض بلوغ الكمال يحتاج الى موجود كامل يسلك به من النقص الى الكمال وكما قلنا ان الحاجة سيّان مع المعلولية والامكان ولا مجال لأيٍّ منهما الى الله سبحانه.

الله فوق الزمان والمكان

الزمان عبارة عن مقدار الحركة، والحركة انما تُتصور دائماً فـي المـادة، والمكان عبارة عن مقدار امتداد المادة في الفضاء. وبهذا فان الزمان والمكان من خواص المادة وبما ان الله ليس مادة فلا يُتصور الزمان والمكان له.





القسم الخامس

أفعال الله (العدل)



معنى العدل

العدل في معناه الواسع عبارة عن: وضع الشيء في محله «وضع الامور في مواضعها»، وبعبارة اخرى، العدل عبارة عن: «اعطاء كل شيء ما يليق بـه» أو «اعطاء كل ذي حق حقه».

وعليه فان العدالة هي اعطاء كل مخلوق من انسان او نبات أو جماد وغير ذلك ما يليق به ويستحقه، والمبدأ الاسلامي بشأن العدل الالهي هو انه ـ جلّ شأنه ـ خلق كل مخلوق بما ينسجم والمصلحة ويتعامل معه بما يستحقه ويليق به.

أقسام العدل

يتبلور العدل في ثلاث حالات وهو بالتالي على ثلاثة اقسام:

أ ـ العدل في الخلقة وهو ما يعبّر عنه بالعدالة التكـوينية ومـعناها ان كـل مخلوقٍ في عالم الكون ينال ما يجدر به ويستحقه.

ب ـ العدل في التشريع والتقنين وهو ما يُعبَّر عنه بالعدالة التشريعية.

ج ـ العدل في القوانين الجزائية وهو ما يُعبّر عنه بالعدالة الجزائية.

فيما يتعلق بكلٍّ من هذه الاقسام الثلاثة للعدل هنالك اشكالات نـتناولها بالبحث والدراسة في هذا الفصل.

أدلة العدل

لاثبات العدل عند الله تعالى يكفي توضيح اسباب ودواعي الظلم الذي يناقض العدل، فلابد بالاساس من معرفة دوافع الظلم وهل ان هذه العلل والاسباب والدوافع تتحقق بشأن الذات الالهية أم لا؟ فاذا ما اثبتنا ان لا سبيل لدوافع الظلم واسبابه في الذات الالهية يكون العدل قد ثبت تلقائياً. فاسباب الظلم يُمكن ان تكون احدى الحالات التالية:

١ ـ الجهل بالمخلوق واستحقاقه وبالتالي الجهل بحقوقه.

٢ ـ الحاجة والفقر.

٣ ـ الانتقام والحسد والضغينة.

٤ ـ العناد والانانية الناجمة عن العُقد والامراض النفسية. ويمكن القول مبدأياً ان كافة هذه الاسباب والدواعي انما تنجمُ عن حالةٍ واحدة وهي «الشعور بالنقص والفراغ».

ونظراً لاثبات عدم وجود النقص في الذات الالهية بالادلة العقلية القطعية فلابد من الاذعان بعدم وجود القضايا الناجمة عنها ومن بينها الظلم في ذاته جلّ شأنه، وهو وجود عين العدالة، وبعبارة اخرى: انه موجود عادل، عليه فحينما تنتفي اسباب الظلم عن الله تثبت عدالته بكافة اقسامها التكوينية، التشريعية والجزائية. ولكن هنالك اشكالات تثار حول كلٍّ من اقسام العدالة نتطرق اليها فيما يلي:

اشكالات: العدالة التكوينية

الاشكالات التي تثار حول العدل جاءت بانماط متعددة من بينها:

ـان كان الله عادلاً فلِمَ كل هذا الشر والسوء في الكون؟

ـألا يتناقض التمايز الطبقي مع العدل الالهي؟

ـكيف تنسجم العيوب الجسمية والاعاقات البدنية مع العدل الالهي؟

ـكيف تُبرر الكوارث الطبيعية من قبيل الفيضانات، الزلازل، العواصف التي تُلحق الكوارث والمصائب بالمساكين من البشر في قبال عدل الله؟

مزيد من التوضيح حول مسألة الشرور والعيوب

لقد خضعت قضية «الشر في الكون» للحكم من عدة زوايا، فقال البعض:

الله مصدر الخير وهو خير بالذات، فكيف ظهرت هذه النواقص والشرور في الكون؟ لا شك في ان شراً وفساداً وحالات حرمان جمّة تشاهد في عـالم المادة الذي يمثل ميدان رؤيتنا وادراكنا، وان العالم وما فيه ـ من ناحية ـ متعلق بذات الحق ومعلول له، وهنا نواجه تناقضاً جلياً! فكيف لله الكمال المطلق والخير المطلق ذاتياً ان يكون مصدراً لهذه الشرور وحالات الفوضى؟

قال ابيكور فيلسوف اليونان القديمة:

يُمكن تصور العلاقة بين الله بين الشرور على اربع صور هي:

١ ـ الله يريد ازالة هذه الشرور لكنه لا يقدر.

٢ ـ الله قادرٌ على ازالة الشرور لكنه لا يريد.

٣ ـ لا يقدر ولا يريد.

٤ ـ يريد ويقدر.

والصور الثلاث الاولى لا يمكن تصورها بشأن الذات الالهية، لانها تفضي للاعتقاد بالنقص في الذات الالهية والله كامل منزه عن النقص، واذا تقبلنا الصورة الرابعة يبقى السؤال قائماً: لِمَ كل هذا الشر والسوء في الكون؟ وهذا الاشكال ولّد نمطين مختلفين من الرؤى ازاء عالم الوجود هما:

الرؤية الأولى

ان العالم لا يتميز بنظام جميل يخلو من التعاسة والآلام بل هو عالم لا نظام فيه ويعج بالقبائح والشرور، والنظام الامثل ما هو الاّ اسطورة ليس الاّ؛ والفيلسوف الالماني شوبنهاور ضمن هذه الفئة وهو يقول:

ليمرّ الذين يعتبرون العالم حسناً ويرونه افضل العوالم على المشافي ليروا عذابات المرضى وليذهبوا الى السجون ليشاهدوا حالات التعذيب والاضطهاد التي تعاني منها البشرية، ولينظروا الرّق الحروب، أوَ ليست الحياة كلها نزع للروح وهي في الحقيقة موت تدريجي تحت وطأة العذاب المستمر.(١)

ومن ضمن هذه الفئة ابو العلاء المعرّي ايضاً وقد قال: اكتبوا على قبري «هذا ماجناه ابي وما جنيت على أحد» اجل، فانه لم يتزوج قط. وهذا الصنف من الفلاسفة يسمونهم العرب بالفلاسفة المتشائمين، والملاحظة التي لا يخلو ذكرها من فائدة هنا هي ان قضية الشرور لها ارتباط بثلاث مسائل فلسفية وكلامية:

١ ـ الله خير محض ولا يصدر الشر أبداً عن ذاته المقدسة. وعليه فلابد من

---

(١) ملخص عن سيرة الحكمة في اوربا: ج ٣، ص ٥٣.

تحري مبدء آخر للشرور. ومن هذه الزاوية فان قضية الشرور ترتبط بـالتوحيد والثنوية.

٢ـ وجود الشرور دليل على ان العالم ليس هو العالم الامثل والكامل، وان الله لم يستطع ايجاد عالمٍ افضل منه، ومن هذه الزاوية فـانها تـرتبط بـصفات ا «العجز ـ القدرة».

٣ ـ حيث ان الشرور تؤدي الى التمايز والاضطهاد فـهي تـرتبط بـقضية العدل. وقد طُرحتْ قضية الشرور وجرى حلّها في كلمات الفلاسفة والمتكلمين المسلمين من خلال هذه الرؤى الثلاث.

الرؤية الثانية

خلافاً للفئة التي ذكرناها يرى الفلاسفة المسلمون العالم هو العالم الامثل والكامل، وكلّ منهم عالج قـضية الشـرور بـطريقه الخـاصة. يـقول الفـيلسوف الاسلامي الكبير الملا صدرا: العالم من حيث المجموع عـلى افـضل النـظام.[١] ويقول الحكيم السبزواري: لو تُصور عالمٌ افضل مما هو أمام أبصارنا فبما ان هذا العالم الافضل لم يُخلق بعد يتبادر هذا السؤال وهو: ألا يتنافى هذا مع «جـود» الله؟ أوَ ليسَ هذا ترجيح بلا مرجح؟ ونحن نعلم ان الله جوادٌ لا يرتكب الترجيح بلا مرجح أبداً.

من الواضح ان طريقة الاستدلال هذه تقوم على اساس «برهان اللمّ» أي ادراك المعلول بالعلّة، ومن خلال القول: بما ان الله «جواد» وهو كله عطاء وكرم

---

(١) الاسفار، الجزء الثاني من السفر الثالث: ١١٣.

وعقل وحكمة نستنتج انه خلق ما هو ممكن وهذا الخلق بما انه صادر عن مصدر الجود فهو لا محالة خلق كامل ونظام احسن، هكذا لا يمكن افتراض وجود عالمٍ افضل.

لايب ينتس من الفلاسفة الالمان في القرن السابع عشر له مثل هذه الفكرة ويقول: ان الله الفاعل المختار يختار الافضل دوماً، والعالم الذي خلقه هو العالم الافضل، وهذا لا يعني انتفاء وجود الشر بالمرة ولكن على العموم الغلبة للخير والاحسان والجمال على الشر والسوء والقبح، وهذه الشرور لا تُنسب بالاساس الى الله لان فعل الله ايجابي ووجودي وان السوء والنقص أمر عدمي، والمخلوق المحدود بالطبع لا يمكنه التنزه عن العيب والنقص وهذا هو الحد الفاصل بين الخالق والمخلوق. فالمخلوقات والممكنات ظواهر محدودة وناقصة وهذه المحدودية وهذا النقص يتجسدان على صورة شرور، وما يدريك ان لا تكون هذه الشرور مفيدة وفق رؤية اخرى! ويكون لهذه النواقص الشرور بمقتصى الحكمة الالهية دور ينم عن الحكمة في عجلة الخلق العظيمة، والدراسة والحكم الصحيحان انما يتيسران حينما تتم دراسة العالم كوحدة واحدة وليس اجزاء متناثرة ومتفرقة. والشرور انما تثار عندما نتدارس اجزاء الكون بشكل متفرق.[1]

الجواب

في ضوء ما تقدم ها نحن نقوم باستقراء بعض الاشكالات والشبهات والرد عليها:

---

(١) مسيرة الحكمة في اوربا، ج ١، ص ٧١ الطبعة الثالثة.

١ ـ عدم الاحاطة الشاملة بالكون

ان ادراكنا لبعض الامور كشرٍّ وسوء ونقص ناجمٌ عن نقص في ادراكنا وغالباً ما يكون ادراكنا للامور الملموسة وغير الملموسة ناقصاً نقع بالخطأ نتيجة لذلك وبالتالي نصل الى حكم مخطوء، وهذا الحكم الخاطيء هو الذي يولّد الشرور.

لو نظرنا لمكعبٍ من خلال ضلع واحد سنتصوره مسطحاً وليس مكعباً وهذا الادراك ناجم عن عدم الاحاطه التامة والشاملة. يقول الملا الرومي: اصطدمت مجموعة من المكفوفين البصر بفيل وكلٌ منهم تلمّس عضواً منه، فواحد لمس بيه اذنه، وآخر رجله وثالثٌ خرطومه حتى اخذ كلٌّ منه يصف الفيل طبقاً لادراكه وبما انه ادراك ناقص ولم يكن لهم ادراك شامل فكانت كافة التوصيفات خاطئة متطابقة مع ادراكهم الناقص.

فعندما نحاول اصدار الحكم بشأن الكون ونعتبر بعض شؤونه «شراً» فهل احطنا بكافة اجزاء واطراف الكون وعالم الخلق العظيم واركانه بصورة شاملة؟

اننا اذ نمتلك ادراكاً ناقصاً عن الكون انّى لنا اصدار حكمٍ قطعي ونعتبر بعض شؤونه شراً؟ وكيف نتصور الآلام والمصائب شراً وسوءاً؟ وما يدريك ان لا تكون هذه الآلام والمصائب سبباً في التكامل والجمال خلال مسيرة حياة الانسان، ولعل الناس جميعاً ينظرون الى الموت على انه نقطة سوداء على جبين الحياة، أوَ ليس هذا الموت بالذات سبب في التطور والتكامل؟

لقد قطعنا حتى الآن مراحل متعددة بدءاً من حالة الجماد الميت ومروراً بعالم االكائنات الحية وفي الختام بلغنا مرحلة الانسانية، وكل مرحلة منها نقلتنا

خطوة نحو التكامل، بناءً على هذا أنّى لنا تصور الموت عيباً وشراً ونقصاً؟ أوَ لا يمكن لما نتصوره قبحاً ونقصاً ومصيبة ان يصبح مدعاة تكامل؟

يقول تعالى: ﴿**عسى ان تكرهوا شيئاً وهو خيرٌ لكم**﴾[1] ما اكثر الامور التي تتصورونها قبحاً وتكرهونها وهي عامل خير وسعادة لكم، فاننا نعتبر الفقر شقاءً وتعاسة والغنى سعادة وخيراً في حين ان الكثير من الناس وقعوا ضحية الغرور والكبر نتيجة الغنى والثراء واعدّوا بانفسهم مقدمات انحدارهم وانحرافهم. يقول تعالى ﴿**إن الانسان ليطغى ان رآه استغنى**﴾[2].

على الانسان ان يرى نفسه فقيراً في بعد من الابعاد على اقل تقدير، وبتعبير اكثر رقيّ ينبغي القول: ان الانسان الفقير والقائم بغيره في اصل وجوده عليه ان لا ينسى هذا الفقر والعوز أبداً ويأخذه الطغيان. عليه فان الفقر في الكثير من الحالات لا يعد بلاءً ومحنة فحسب بل هو سبب في ردع الانسان عن الطغيان والانحراف.

٢ ـ الغموض في معيار الشر والخير

ما هو معيار التمييز بين الخير والشر والقبح والجمال؟ واستناداً لأي معيار نعتبر بعض القضايا خيراً واخرى شراً؟ فلدى موت صبي في سن الصبا نتأوه ونقول يا له من تعيس رحل عن الدنيا وهو لم يبلغ الحلم بعد.

استناداً لأي معيار تدارسنا القضية في حكمنا هذا؟ هل حقاً ان المعيار

---

(١) البقرة: ٢١٦.

(٢) العلق: ٧.

والمناط القطعي هو مائة عام ـ مثلاً ـ في قضية العمر؟ فاذا لم يبلغ انسان هذا العمر اعتبرناه تعيساً ونعتبر العمر باقل من مائة عامٍ شراً، هل صحيح مثل هذا المعيار؟ وكذا في ما يخص قضية القدرة، الثروة، العلم والفهم والذكاء وغيرها.

هل نعرف حداً معيناً لكلٍّ من هذه الامور، اذا لم يبلغه الانسان اعتبرناه تعيساً ونظرنا للظاهرة شراً؟ هل حدّ القدره مثلاً بلوغ قدرة نابليون وحد الثروة ثروة اوناسيس وحد العلم علم بن سينا وحد الفهم والذكاء بلوغ درجة ارسطو؟ هل نمتلك مثل هذا المعيار حقاً؟ الجواب سلباً البتة؛ فاقصى حد في القضية ان يكون المعيار هو التكامل وحيث اننا لا نمتلك معياراً محدداً لابد فيالقول: ايّما موجودٍ بلغ أية مرحلة من التكامل فهو في الحقيقة انما طوى بمقدارها من سبيل الخير حتى لو اهدرتُ المليارات من النُطف لحساباتنا ولم تستثمر في مسيرة الانسان فلأنه طوى مرحلة من مسير التكامل وانتقل من مرحلة الجماد الى الحيوانية فلا يمكن القول ان اهدارها كان نقصاً وشراً وقبحاً، ففي فهمنا للكون وعالم الخلقة ان الهدف هو التكامل والمسير في احضان التكامل خير محض، وان قطع أي قدر من هذا الطريق وان لم يبلغ المرتبة النهائية ان كان بالامكان تصور المرتبة النهائية فانه يكون قد بلغ هدفاً نسبياً من الخلق، وفي الحقيقة يكون قد أُنجز عمل «خير» في حدودٍ معينة لا مطلقة.

ان الذين يتوفون فجأة نتيجة الزلازل والصواعق والحروب هل يمكن القول بان ظلماً لحقهم؟ فان كان صحيحاً مثل هذا الحكم يكون ممكناً تعميم هذه القضية اكثر والقول: اولئك الذين يتوفون بعد مائة عام مظلومون ايضاً لانهم لم يصلوا عمر الف عامٍ، وهكذا يتضح عدم امكانية تقديم معيار وحدٍّ معين لأيٍّ من

هذه المسائل محط الاهتمام، والمعيار الوحيد هو السير في طريق التكامل. فايما ظاهرة أو انسان بلغ مرحلة من العمر ونال قدراً من العلم والذكاء يكون قد بلغ تكاملاً نسبياً والتكامل خير محض، ولكن ما هذا التكامل وما هي طبيعته وكيفية علاقته بقضية الخير والشر؟ فهذا بذاته موضوع مفصل وطويل.

وعليه فان اعتبارنا لبعض الظواهر شراً انما هو نتيجة لعملية قياسية خاطئة وزالة فنصدر مثل هذه الاحكام، اذ نقارن حياة سنة واحدة الى حياة مائة عام ونتيجة لذلك نعتبرها شراً وظلماً وقبحاً، نقارن الفقير مع الغني، والبليد مع ارسطو ونعتبر ذلك شراً ايضاً، في حين ان أياً منها ليس معياراً حقيقياً لكي يكون القياس صحيحاً وبالتالي يجري الحكم الصحيح.

المعيار هو التكامل وان أية ظاهرة تتمتع بهذا التكامل شاءت أو ابت وبهذا القدر يتعين اعتباره خيراً نسبياً، واستناداً لهذا التفصيل والتحليل يتعين الاعتقاد بان لا وجود للشر والظلم في الكون أبداً.

٣ ـ تفضل لا استحقاق

انه جواب ديني تماماً بل هو عرفاني فايُّ حقٍّ وبتعبير آخر أيّ استحقاق للانسان وسائر المخلوقات لدى الله سبحانه وبالتالي بمَ يطالبونه؟ أَوَ ليس الذي وهبنا إياه تفضلاً منه ورحمة لا استحقاق منا فانى لنا القول ان ما لم يمنحه لنا هو خلاف للعدل؟ والجدير بالذكر انّ ما لم يمنحناه ليس خلافاً لفضله ورحمته ايضاً وانما هو ناجم عن فقداننا للقابلية.

والأمر الآخر هو بالرغم من امتلاك كل موجود قابلية ذاتية لتقبل اي نوع

من النعمة والفيض والتكامل الّا ان ذلك ليس بكافٍ لوحده وما يعدّ مصدراً للفيض والنعمة بالنسبة له قابليته الاستعدادية لا قابليته الذاتية وان الله سبحانه قد وهب الموجودات ما لديها الاستعداد لتقبله واذا لم يهب موجوداً نعمة فليس لان الله لم يُردها له بل لعدم توفر هذا الموجود على قابلية تقبّلها، وهذا الكلام يستند الى متبنيات متكلمي المسلمين الذي يعالج اشكالية ابيكورا ايضاً، فالقضية ليست انه تعالى قادرٌ ولا يريد وانما انه قادرٌ ويريد غير ان الموجودات هي التي لا تمتلك القابلية على تقبل النعم بشكل مطلق.

٤ ـ الشر أمرٌ عدمي

تبلور مفهوم «الشر» انما هو بالاساس وليد عملية قياس، فعلى سبيل المثال انما يتسنى لنا تصور الفقر والمرض حينما نتصور الغنى والصحة، ولولا تصورنا للسلامة التي ننشدها واعتبارنا لها كمالاً لما اعتبرنا المرض شراً وسوءاً، وعليه فان الشرور والآلام من وجهة نظر الانسان عبارة عن فقدان نعمة انعدام امرٍ منشود. اذن الشر أمر عدمي والامر العدمي لا حاجة له للعلة كي ننسبه لله ونجعله معلولاً للذات الالهية، وقد اثبت الملا صدرا هذه القضية باستدلالاته الدقيقة وهو يعتبر الشر أمراً عدمياً؟ لِمْ لَمْ يخلق الله الكون دون شرورٍ؟ عالم ليس فيه شقاء ولا تعاسة ولا بلاء ولا مصيبة.

الجواب

ان عالمنا عالم المادة ولازمة مادية العالم وجود هذه الامور التي نعدّها

شراً وبلاءً، ولولا هذه الامور لوجب ان يكون العالم غير مادي وتحكمه قوانين اخرى، حينها سيكون العالم عالم مجردات، عالم بعيد عن المادة وله قوانينه الخاصة به وقد خلقه الله ايضاً.

سؤال

ما الذي سيحصل لو كان الله قد خلق عالم المادة هذا دون هذه الفجائع؟

الجواب

بغض عن النظر عن عدم اعتبارنا للشرور في عالم المادة شراً في ضوء المعتقدات التي تقدم الحديث عنها. على افتراض انها شر، فاننا ومن خلال رؤية شاملة نرى غلبة الخير على الشر. وان الشرور لهي في غاية الضآلة قبال الخيرات، ولو ان الله لم يخلق هذا العالم فمعنى ذلك عدم خلقه خيراً كثيراً هروباً من شرٍّ قليل ومن الواضح ان ترك الخير الكثير في قبال شرٍّ كثير هو شرٌّ كثير بحد ذاته.

وهذا قانون نتشبث به في حياتنا كمعيار اصيل نقيمة في كل مكان ونلجأ اليه في كل حاله يفوق نفعها ضررها ولا نتنازل عن نفعٍ كثير من اجل ضررٍ قليل أبداً.

ان نقطة الضعف في قول شوبنهاور الآنف الذكر جهله لهذا الاصل والمعيار الكلي ففي قوله يُخضع قليل الشرور لمجهره ويصورها كبيرة دون ان يلتفت الى الوجه الجميل للخلقة والوانها الرائعة وافراحها وجمالاتها.

الامر الجدير بالاهتمام ان هذه الشرور الثانوية ذاتياً والتي تؤخذ لوحدها

بنظر الاعتبار ليست شراً، وهي انما تُفهم شراً حينما يحصل تضادٌ وتناقض، فالنار في ذاتها لا تُعد شراً بل هي من الامور النافعة والمؤثرة في وجود عالم المادة لكن عندما تصطدم هذه النار بالانسان وتحرقه وتتسبب ببروز اصابة مميتة تُفهم على انها شر، فهل ما نعتبره شراً هو من هذا القبيل؟ الملاحظة الاكثر دقة هي عدم امكانية القضاء على التصادم والتضاد في عالم المادة لان لازمة عالم المادة التضاد والفهم الشر انما يتبادر الى الذهن من خلال هذه التناقضات والصدامات، هذا الصدام والتضاد لازمة المادة، فعندما تُوجد قوة الخالق العظيمة عالم المادة يتبلور معها وتبعاً لها ـ وليس بخلقٍ مستقل ومنفرد ـ هذا التضاد والصدام، وعليه فان الصدام والتضاد يبلور في الذهن مفهوم الشر وهذا المفهوم لا وجود مستقل له بل هو مخلوق تابع، من هنا قال حكماء المسلمين «ان الشرور لها وجود تبعي في قضاء الله وليس مستقلاً».

٥ ـ الشر ناجم عن الجهل

هل المصائب والآلام نابعة على الدوام من الخلقة والخالق أم انها تنجم احياناً عن جهلنا؟ من اين تنجم الكوارث التي تسببها الزلازل؟ لا شك انها ناجمة عن جهلنا بالعوامل التي بامكانها المحافظة علينا ازاء الزلازل، فالبيوت المتماسكة المقاومة للزلازل تهبط بالكوارث الناجمة عن الزلازل الى مستوى الصفر. وعليه كلما ازداد علمنا سعةً قلّت مصائبنا التي نتصورها لازمة للخلقة.

اننا نقلص الامراض ونتقيها من خلال معرفة الاسباب والعوامل المؤثرة في السلامة، واذا ما تلمسنا العلاج وضاعفنا تحصننا بالطاقات العلمية سيتقلص ما نسميه بلاءً وشراً.

حينما يترك الجهل تأثيره على النظام الاقتصادي للمجتمع يفضي الى الفقر لأن انعدام النظام السليم يؤدي الى افراط فئة وتجاوزها، فيما يدفع فئةً اخرى جهلها للبحث وراء منافعها جاهلة ان مصلحة الفرد لا تتحقق في لتمدد على حقوق الآخرين بل في مراعاته، في ظل هذين الجهلين يأتي الظلم الاقتصادي ويظهر الفقير والغني في المجتمع، فاجتماع الثروة لدى فئة ينتج فقراً لدى فئة اخرى والفقراء هم الذين يتعين عليهم تحمّل الكوارث الناجمة عن الفقر الذي هو ليس لازمة الحياة وانما لازمة عدوان حفنة من النفعيين. يقول علي ﷺ: «ما رأيتُ نعمة موفورة إلّا وفي جنبها حقٌ مضيّع».

بناءً على هذا، المصائب ناجمة عن جهل الانسان وليس هو لازمة الحياة والخلقة، واذا قيل ماذا لو خلق الله الانسان عالماً مهيمناً على حواسه أو يخلقه دون حواسٍ لئلا تتمهد الارضية لظهور الآلام والمصائب؟ الجواب هو ان الانسان في مثل هذه الحالة لن يكون انساناً بل يصبح ملكاً واضافة لذلك فاننا نعيد الجواب المتقدم ونقول: ترك الخير الكثير من اجل شرٍّ قليل، شرٌّ كثير.

٦ ـ تكاملية الكون

بالاضافة الى ما تقدم من كلام لا يمكن انكار ان الكون يسير في طريق التكامل وهذا بحد ذاته دليل على ان عالم الوجود لا يتمتع بكمال مطلق والاّ لما كان ثمة معنىً للتكامل. ونحن نعلم ان الشرور والبلايا والمصائب انما ناجمة عن لا مطلقية الكمال وحقاً ماذا لو خلق الله الكون بكمال مطلقٍ كما هو كمالٌ مطلق؟

هذا الكلام فيه تناقض صريح لان المخلوق لا يمكنه مشابهة خالقه بالكمال والجمال فالمعلول محتاج في وجوده للعلّة وهو بالنتيجة وجود فقير ومحتاج وهو ضعيف وناقص قبال علته وان الوجود الفقير والضعيف وجود محدود ومتناهي وليس مطلقاً ولا متناهياً، ومن هذه المحدودية يأتي التعيُّن ويتبلور مفهوم الماهية وان كافة النواقص والشرور ناجمة عن الماهية. بناءً على هذا لو افتُرضَ عالم مطلق الكمال لن يكون مخلوقاً بل هو خالق، وهكذا فان خلق عالمٍ مطلق الكمال فيه تناقض واضح وجلي.

٧ ـ التعويض عن الحرمان

ان الشرور تفرز الحرمان والتعاسة التي يتصورها الانسان ظلماً ويعتبرها حصيلة الارادة الالهية، ولكن لو قدِّر لحالات الحرمان والمصائب هذه التعويض في عالم الآخرة، او بتعبير آخر تلافيها في مستقبل تكامل الانسان والاسمى من ذلك ان يكون لها دوراً فاعلاً في السعادة والتكامل، هل تعدُ شراً ومصيبة يا ترى؟ الفكر الاسلامي هنا يقوم على اساس ان حالات الحرمان هذه سيتم تلافيها في عالمٍ آخر.

٨ ـ الشر والتكامل

الشرور ناجمة عن الصدام والتضاد، وان عالم المادة عالم صراع القوى وفي ظل هذه الصراعات والصدامات يتخذ الانسان والكون طريقهما نحو التكامل. ومن خلال هذه الرؤية فان ما نراه شراً وبلاءً هو عنصر تكامل وخير وتفتح القابليات وبلوغ القوى حالة الفعلية.

في مستهل بحث العدل قسمنا العدالة الى ثلاثة اقسام، وبحثنا لحد الآن كان يدور حول القسم الاول أي العدالة التكوينية، وها نحن نباشر البحث حول القسم الثاني الذي اسميناه العدالة التشريعية:

هل روعيت العدالة بشكل شامل في القانون الالهي اي الاديان؟ في هذا المجال، الانظار متوجهة باغلبها نحو الفوارق الموجودة في الشريعة الاسلامية بين المرأة والرجل، فالبعض اعتبروا هذه الفوارق ظلماً واعترتهم الشبهات حول عدالة الله التشريعية، وهذه الفوارق تكمن في عدة حالات:

١ ـ قضية الارث: ففي صريح النص القرآني ارث الرجل ضعف ارث المرأة.

٢ ـ الشهادة: في القوانين الاسلامية شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل واحد.

٣ ـ تعدد الزوجات: فليس للمرأة الزواج باكثر من زوج واحد في وقت واحد بيد ان الرجل بامكانه الزواج من عدة زوجات في آن واحد.

٤ ـ سن البلوغ: فسنُّ بلوغ الولد والبنت يختلف عند المذهب الشيعي وغالبية مذاهب اهل السنة.

٥ ـ القضاء: فالرجل بامكانه التصدي لمنصب القضاء ولا يجوز ذلك بشأن المرأة.

٦ ـ مرجعية التقليد: فالمعروف بين الشيعة ان من شرائط مرجع التقليد الذكورة وليس للمرأة بلوغ هذا المنصب.

وهنالك فوارق اخرى ايضاً في القوانين الاسلامية بين المرأة والرجل هي في الحقيقة تصب في صالح المرأة، هي على سبيل المثال:

١ ـ يجوز للمرأة ارتداء الذهب والحرير كزينة ولباس وذلك محرم على الرجل.

٢ ـ تخصيص عقوبة اقل للمرأه من عقوبة الرجل في بعض الجرائم.

الجواب

لغرض استجلاء السرّ والسبب في هذه الفوارق ينبغي ان نشير اولاً لمبدأ مسلّمٍ وهو وجوب انطباق الحقوق التعاقدية مع الحقوق الطبيعية على الدوام، وبتعبير آخر يجب ان يُسن القانون بما يتناسب مع ظروف موضوعه وبنيته الطبيعية.

فيجب ان تنطبق القوانين الخاصة بالمرأة مع وضعها الجسمي والروحي وإلّا فلن تكون ممكنة التطبيق، وفي الحقيقة يتعين ان يتماشى القانون دائماً مع الخلقة وتكون القوانين التشريعية متطابقة مع القوانين التكوينية، فالمرأة لها فوارق مع الرجل من ناحية البنية الجسمية والروحية وهذه الفوارق الطبيعية هي التي تفرز الاختلاف في القانون، فالقلب، الدماغ، الجمجمة، القيافة، عدد ضربات القلب، التنفس والكثير من الامور الاخرى هي من حالات الاختلاف بين المرأة والرجل، والمرأة تتمتع بجهاز خاص للتوالد والتناسل يفتقده الرجل، وهذه القضية تولد فوارق روحية ونفسية جديرة بالاهتمام. العواطف والمشاعر لدى المرأة تفوق ما لدى الرجل، والمرأة تميل للاعمال التي تحتاج للعواطف والذوق

الفني من قبيل التمريض، مداراة الاطفال، صناعة الورود، الحياكـة، الزخـرفة، الادبيات، الخياطة، ادارة البيت، الرسم، والمرأة نادراً ما تظهر ادفـاعاً للـفروع الفلسفية، الرياضية والسياسية، وبما ان هذه الفوارق تفصل المـرأة عـن الرجـل بشكل طبيعي فلابد ان يوضع القانون على اساس هذه الفوارق.

ان الفارق في ارث المرأة والرجل انما هو بسبب الاخـتلاف بـينهما مـن ناحية نفقات الحياة، فالحقوق الاسلامية اوجبت نفقة المرأة على الرجل وليست هنالك نفقة على المرأة على صعيد الحياة الزوجية، فضلاً عن تمتع المرأة بالمهر، والمرأة سواء كانت في بيت ابيها او بيت زوجها لا تتحمل النفقة، من هـنا فـهي تتمتع بالاقل من الارث لعدم حاجتها.

وكذا بالنسبة لقضية الشهادة فهي ترتبط ايضاً بـالفارق بـين الاثـنين فـي العاطفة والمشاعر، فلربما تؤدي المرأة شـهادة زور فـي غـمرة الظـروف التـي تتعرض لها نتيجة شدة عاطفتها واحـاسيسها، لذلك يـجب ان تـقترن شـهادتها بشاهدة اخرى ليتقلص هذا الاحتمال الى ادنى مستواه، وكذلك بالنسبة للـقضاء والمرجعية فان احتمال هذا الامر يؤدي الى هذا الفارق بينهما.

أما في قضية تعدد الزوجات فان سبب الفارق هو التفاوت العـددي بـين الجنسين وان كان قليلاً في الرجال مَنْ عدّد زوجاته بسبب وجوب التزام العدالة وصعوبة تطبيق العدالة بين عدة اشخاص، وناهيك عن هذه القضيه وناهيك عـن التباين في العدد فمتى لو تساوى الرجال والنساء بالعدد بما ان البلوغ الجـنسي لدى الانثى يسبق في ظهوره ما لدى الذكر باربع سنوات تقريباً لذلك فان الرجل يواجه على الدوام مجموعة من النساء ولو لم يشرع تعدد الزوجات فلابد والحالة هذه ان تعاني الكثير من النساء الحرمان المطلق وتحملّ عواقبه الوخيمة من بينها

الآلام النفسية الناجمة عن كبح جماح الغريزة او الجنوح نحو سبل الفساد والانحراف وكلاهما يتناقضان مع مصلحة المرأة، ويا حبذا لو حيل دون هاتين الكارثتين بشكل قانوني وشرعي من خلال تعدد الزوجات، والأهم من هذا كله ان هذه القضية ليست واجبة وملزمة على صعيد الحقوق الاسلامية، وقدرة المرأة على ان تحول باختيارها دون زواج مَنْ كان متزوجاً.

والأمر الآخر ان فلسفة الزواج من وجهة نظر الحقوق الاسلامية هي المحافظة على النسل وبقاء النوع ﴿نساؤكم حرث لكم﴾[1]. والرجل بمقدوره المحافظة على نسله بزواجه من عدة نساء غير ان المرأة لا يسعها المساهمة في هذه القضية عبر الزواج بعدة رجال اذ ان المرأة لا يمكنها الحمل من اكثر من رجل واحدٍ على أية حال، لان حيمن الرجل الاول اذا ما تلاقح مع بويضة المرأة فان هذه البويضة لن تتلاقح مع حيمن الرجل الثاني.

أما في قضية البلوغ فرغم اختلاف علماء الاسلام حولها فان هناك اتفاقاً واجماعاً في الفقه الشيعي على ان البنت اسرع بلوغاً وتكلفاً من الولد وعليها ان تبادر لتكاليفها الدينية قبل الولد، ألا يمكن التنقيب عن سبب هذا الاختلاف في فلسفة العبادة؟

ان العبادة من العوامل الكبرى في التربية، وان المرأه بمقتضى وضعها تُحرم من العبادة عدة أيام في الشهر وبذلك تُحرم من هذه الوسيلة التربوية الكبرى التي تؤدي الى سمو الروح وتزكية نفس الانسان، أوَلا يلزم ان تباشر بعبادتها بضع سنين متقدمة على اقل تقدير للتعويض عن هذا النقص وليكون تلافياً للثلمات الشهرية التي تمر بها على مدى عمرها؟

---

(١) البقرة: ٢٢٣.

والملاحظة الاخرى ان للمرأة ثلاثة انواع من البلوغ هي:

١ ـ البلوغ العقلي.

٢ ـ البلغ الجنسي.

٣ ـ البلوغ الجسمي.

والتكليف متأتٍ عن البلوغ العقلي، والعلم يقول: النمو العقلي للبنات في السنين الاولى اكثر منه عند الاولاد الذين يسرعون في نموهم العقلي خلال العقد الثاني، غير ان نمو البنت هو الذي يسبق نمو الولد في البداية من هنا فهي السباقة، في بلوغ تكليفها القانوني العبادي.

بما نترشح الهرمونات يبدأ عند المرأة في حدود التاسعة ولدى الرجل في حدود الحادية عشرة من العمر من هنا جاء السماح بتزويج المرأة خلال سنين قليلة وهذا في حالة سماح بلوغها الجنسي بالزواج وتشخيص هذه القضية موكول للطبيب المتخصص، فاذا لم يأذن الطبيب بتزويج البنت في سن التاسعة ولم يؤيد نموها الجسمي فان زواجها لن يكون جائزاً في نظر الدين البتة، ولكن اذا ما تمتعت البنت وبمقتضى الظروف الطبيعية والجغرافية بالنمو الجسمي والبدني اللازم للزواج في سن التاسعة ورحلت مرحلة البلوغ الجنسي فلماذا تُمنع من الزواج ولا يسمح لها القانون بالزواج؟

اشكالات: العدالة الجزائية

القسم الثالث من اقسام العدالة هو العدالة الجزائية.

والاشكال هو لماذا يعاقب الله عباده يوم القيامة؟ فالعقوبة إما لمجازاة

المجرم والحيلولة دون تكرار الجريمة، واما ليتعض ويعبتر الآخرون وبالتالي المحافظة على النظام الاجتماعي، وإما للانتقام والتشفي.

ليس بامكان ايٍّ من هذه الثلاثة ان يكون سبباً للعقوبة من قبل الله يوم القيامة، اذ لا مجال للعودة في يوم القيامة كي تكون العقوبة رادعاً دون تكرار الجرائم، وكذلك لا وجود للمجتمع يومذاك كما هو في الدنيا كي تكون العقوبة سبب موعظة وعبرة للآخرين، وان الله سبحانه موجود كامل منزه عن النقص وهو بالتالي منزه عن الشعور بحب الانتقام. اذن لماذا العقوبة؟ فضلاً عن ان العقوبات الاخروية لا تتناسب مع حجم الجريمة، فالمذنب خمسين عاماً لماذا يحيق به عذاب أبدي؟

الجواب

استناداً للآيات والروايات فان العقوبة ليست سوى تجسد اعمال الانسان، وان طبيعة العقوبات الاخروية تختلف عن طبيعة العقوبات الدنيوية، فليست القضية ان الله هو الذي يعاقب المذنب يوم القيامة وانما اعمال الانسان تعود للانسان في مرحلتها الاخيرة إما بصورة قبيحة وجهنمية أو جميلة وفردوسية فالجنة والنار هما اعمال الانسان التي تعود له يوم القيامة بصورة تتناسب مع ذلك العالم. قال النبي الاكرم ﷺ: «انما اعمالكم تُرّد اليكم».

والملاحظة هي ربما تتخذ ظاهرة واحدة صوراً متعددةً في ظرف مختلفة، فالماء ـ مثلاً ـ ظاهرة تعدد صورها باختلاف الظروف، أو الكون فهو يتجلى من خلف الزجاج الملون بالوان متعددة. لنقترب قليلاً من العالم غير المحسوس: القضايا الحياتية التي تتجسد في الرؤيا بصورة رمزية، فاننا نرى في المنام الكثير

من الحقائق بصوره خاصة تختلف عن صورتها في عالم اليقظة، وان الله تعالى ينقل في القرآن عدة رؤى وقعت ليوسف وعزيز مصر والفتيان في السجن، وهذه الرؤى كانت بصورة تختلف عن حقائق عالم اليقظة.

والنتيجة هي ان ثمة حقيقة ربما تتجسد بصور شتى في ظل ظروف مختلفة، فعالم الآخرة وعذاباته وافراحه صورةٌ لاعمالنا، وليس الله هو الذي يعذب انساناً. وانه لقانون الهي أن يتجسد كل عمل بهيئته الخاصة في ظل أيٍّ من الظروف، فاعمال الانسان هي التي تتجسد في عالم ما بعد الموت على هيئةٍ إما ان يتعذب لها الانسان أو يدخله السرور والفرح لها، واعمال الانسان معلولة له وبمقتضى عدم انفصال المعلول عن علّته لا تفارق الانسان أبداً وهي منه على الدوام والى الأبد، وسنقدم المزيد من التفصيل لهذا الموضوع في فصل المعاد.

تأملوا هذه الآيات:

١ ـ ﴿يوم تجد كلّ نفس ما عملت من خيرٍ مُحضراً﴾[١].

٢ ـ ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾[٢].

٣ ـ ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّا يَرَهُ﴾[٣].

المعنى الاجمالي لهذه الآيات هو ان عمل الانسان يُرد اليه ولم ولن يظلم الله احداً.

---

(١) آل عمران: ٣٠.

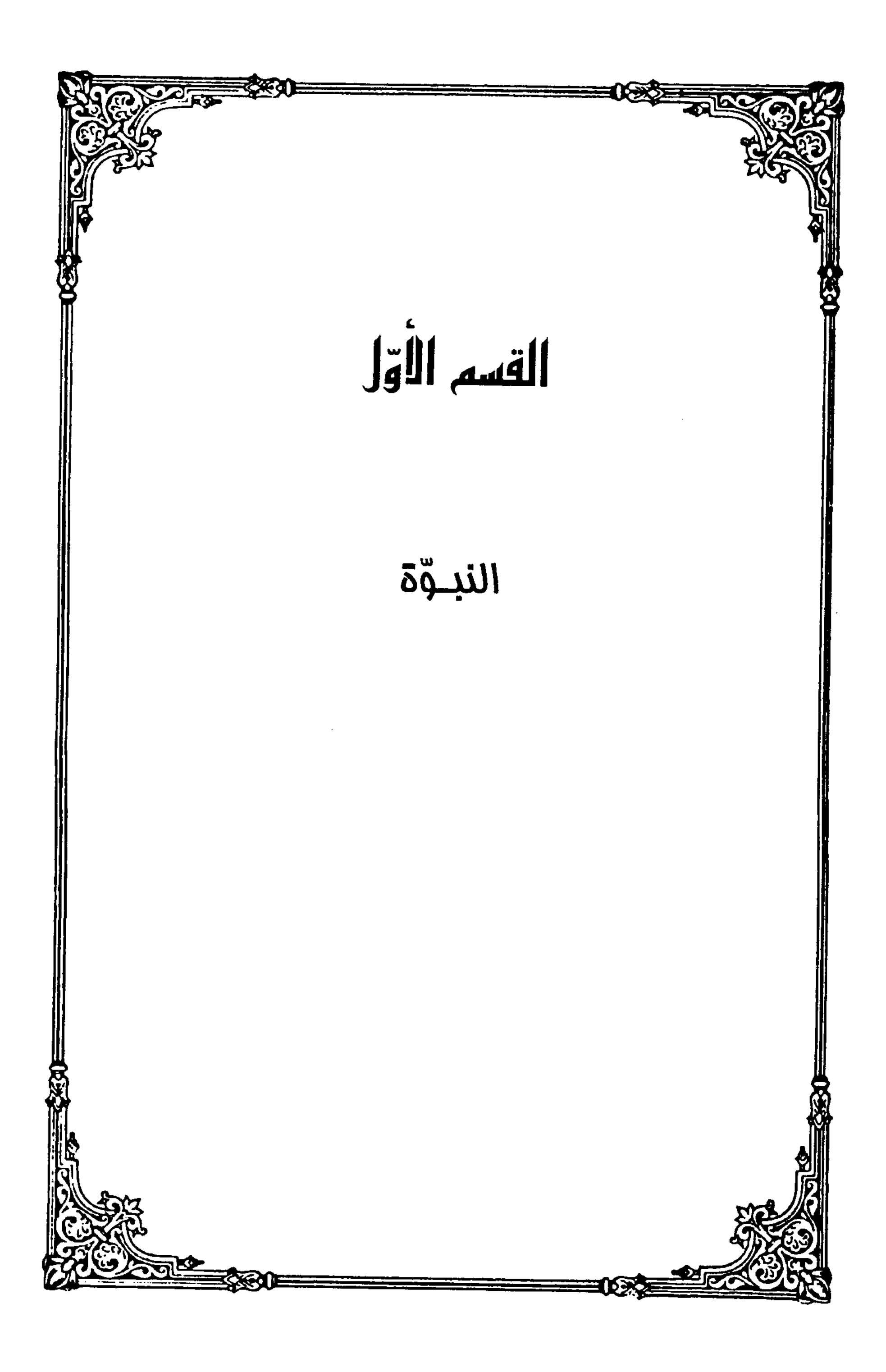
(٢) الكهف: ٤٩.

(٣) الزلزال: ٦ و ٧.

الفصل الثاني

أمر الله





القسم الأوّل

النبـوّة



١ ـ النبوّة العامّة

الناس من حيث الايمان بالله على ثلاثة اصناف:

١ ـ لا يؤمنون بالله.

٢ ـ يؤمنون بالله لكنهم لا يرون ضرورة التقنين من جانبه.

٣ ـ يؤمنون بالله ويرون وجوب ان يبعث البنيين لهداية البشر وعن طريقهم يعلّم البشر طرق ونمط الحياة. وهذا القسم الذي يُبحث في الفصل الثاني من اصول العقائد الاسلامية وفي الفصل الثالث من عقائد الشيعة تحت عنوان «النبوة» وحديثنا في هذا الفصل حول قضية «النبوة»، وهو انما يجري في الحقيقة مع الطائفة الثانية اولئك الذين يؤمنون بالله لكنهم لا يؤمنون بتشريعه النازل عبر النبوة.

وهنا نؤسس حديثنا على اصل عقلي. فعقل الانسان يوجب تجنب الضرر المحتمل لا سيما اذا كان ضرراً فادحاً، فهل ان اقوال الانبياء وجهادهم المرير على مر التاريخ لا يوحي بالحد الادنى من احتمال انهم مبعوثون من قبل الله حقاً وهم المصطفون من قبله لمنصب النبوة المقدس؟

اننا نحن البشر لا نمتلك دليلاً قطعياً على نفي هذا الاحتمال، بل احتمال صدقهم كبير على اقل تقدير لان الانبياء قد تحدثوا عن مصير الانسان وتجسّدّ اعماله الصالحة والطالحة وعن الجنة والنار الناجمتين عن اعماله وهما في الحقيقة صورة لاعمال الانسان، وما يدريك ان لا يكون هؤلاء باجمعهم صادقين! وما

يدريك اننا ان تركنا العمل وفقاً للتعاليم والاوامر التي جاؤوا بان لا نتعرض لخسران مبين؟ ألا يجدر بهذا الحد الادنى من الاحمال ان ياخذ بايدينا الى طريق الاحتياط ويجرنا لتحقيق خط الانبياء؟

السؤال الاساسي: بوجود العقل ما الحاجة للانبياء؟

القضية التي يتعين تدارسها هنا هي: بما ان الله زوّد الانسان بقوة العقل والفكر والعلم فهو قادر على اختيار طريق حياته وسعادته. ولا تعود من حاجة للانبياء لان عقل الانسان له القدرة على دراسة قضايا الحياة والتقنين وبالتالي وضع اطار لحياة الانسان. فوجود هذا العقل يكفينا ولا حاجة للدين وقوانينه.

الجواب: ضرورة الدين

للاجابة على التساؤل اعلاه نقدّم اولاً تعريفاً للدين، بالرغم من كثرة التعاريف الخاصة بالدين لكنه من حيث رؤيتنا الخاصة بالبحث عبارة عن مجموعة القوانين التي انزلها الله عن طريق الانبياء لسعادة البشر.

ونحن بهذا المعنى نرى الدين ضرورة بالنسبة للبشر ونؤمن بان العقل لا يمكنه أبداً تبوء موقع الدين، والاستدلال على هذا الأمر يأتي عن عدة طرق:

١ ـ حاجة الانسان للقانون

ان الانسان في حياته بحاجة لقوانين واحكام تضمن له سعادته الفردية

والاجتماعية، بيد ان القانون بامكانه توفير سعادة الانسان متى ما انسجم مع البنية الطبيعية والمواصفات النفسية للفرد والمجتمع، فاذا لم يكن هناك تناسقاً تاماً بين القانون وطبيعة الانسان سيبرز حينها التضاد والتناقض، اذ القانون يسوق الانسان باتجاه معين فيما تسوقه تركيبته الطبيعية وخلقته نحو إتجاه آخر قد يعترية التناقض والتضارب؛ فالانسان لا معرفه كاملة لديه باسرار وخفايا خلقة الفرد والمجتمع، وهو لم ولن يبلغ تلك الدرجة العلمية بحيث يعلم كافة الخصائص الطبيعية للفرد والمجتمع فيسن القوانين بما يتناسب ويتناسق معها. والقادر على سنّ القانون للانسان مَنْ لمس وعَلمَ كامل العلم بطبيعة وخلقة الانسان، والانسان لا يتمتع بمثل هذا اللمس والعلم.

ان الله خالق الفرد والمجتمع والطبيعة وهو يعلم ما خلق وهو عليم مطلق ومحيط بكافة السنن وقوانين الخلق والطبيعة. وعليه فان الدليل المتقدم يقوم على اربع مقدمات هي:

أ ـ الانسان يحتاج لقانون لأنه مخلوق اجتماعي والاجتماع يحتاج لقانون.

ب ـ ان اكمل قانون هو ذلك الذي ينسجم مع الفطرة ويتسق مع الخلقة.

ج ـ الانسان لا معرفة كاملة له بخلقه ولعله يقع بالتناقض وعدم التناسق بين القانون والفطرة لدى وضعه القانون.

د ـ الله وحده الذي يمتلك معرفة كاملة بخلقة الانسان.

في ضوء المقدمات الآنفة الذكر، الله هو الذي يجب ان يسن القوانين للانسان ويبلّغها عن طريق الانبياء.

سؤال

ربما يقال ان اقتصار صلاحية التقنين على الله لا يعتريها الشك والريب وليس سوى الله له مثل هذا الشأن بحث يستطيع تحديد وتشخيص طريق الحياة ونمطها للانسان بصورة صحيحة وصائبة، غير ان الحديث يدور حول هل ان الله يفعل كل ما يخضع لصلاحيته وشأنه؟ فما اكثر الامور في الكون التي انجازها بيد الله فقط لكنها لم تُنجز! اذن ربما تحديد طريقة ونمط حياة الانسان وتشخيص سبيل الخير والشر للبشرية في نفس الوقت الذي تخضع لصلاحية الله سبحانه لكنه لم ينجزها، وبتعبير آخر ما الدليل على وجوب القول: يجب على الله ان يفعل ما يقدر عليه؟ فمن الواضح والجلي انه ذو قدرة على القيام بالكثير من الاعمال لكنه لم يفعل. وما يدريك لعل تحديد طريق السعادة والشقاء للبشر من الامور التي لم يؤدها الله.

الجواب

ان وجود وعدم أي شيء معلول لعلّة، فاذا ما وُجد شيء من المسلّم به وجود علته التامة، واذا لم يُوجَد شيء فمن المسلّم به عدم وجود علّته، وبتعبير آخر ان انعدام أي شيء إما يستند لعدم وجود المقتضي أو وجود المانع أو عدم تحقق الشرط، فعلى سبيل المثال لو لم تحترق يدك، فذلك إما لعدم وجود النار لتحرقها أو وجود مانع يحول دون احراق النار، أو عدم قيام تماسٍ بين اليد والنار، وهنا يُطرح سؤال هو: ان عدم تحقق الهداية الالهية إما لعدم وجود الله او عدم علمه بسبيل الهداية أو وجود مانع يحول دون هداية الله أو بسبب عدم وجود مصلحة في ذلك، وعلى افتراض وجودها وهو عالم بكافة المصالح والمفاسد،

وان البخل والحسد والعجز والجهل وحب الانتقام لا سبيل لها الى مثل هذا الاله. اذن ما السبب الذي بامكانه الحيلولة دون الهداية الالهية، وهل يمكن القول ان لا مصلحة في هداية البشر؟ وأية مصلحة تكمن في اغواء الانسان وعدم هدايته؟ اذن العلّة التامة للهداية الالهية قائمة ومحال تخلّف المعلول عن العلّة فلابد من تحقق الهداية اللهية.

حريّ القول هنا لو لم تتحقق الهداية وبعثة الانبياء يأتي سؤال هو: لِمْ لا يتحقق هذا الأمر؟ اذ ان ضرورة ووجوب المعلول مع العلّة التامة أمر بديهي وواضح. اذن تتحقق الهداية الالهية لا يثير التساؤل انما عدم تحققها هو الذي يثير التساؤل أن لماذا لم يتحقق المعلول بالرغم من تحقق العلّة التامة؟ نعم ان الكثير من الامور لا تتحقق بسبب انتفاءالمصلحة، فلربما ـ مثلاً ـ لا يتشافى المريض، فعدم شفائه ليس لجهل او عجز او بخل أو نواقص اخرى لدى الله انما ربما لعدم وجود مصلحة سواء فردية او اجتماعية، ولعل المشكلات التي تواجه الفرد ا المجتمع أو اي موجود آخر معلولة لاختيار الانسان ذاته، وقد تكون هذه المشكلات عامل تزكية للانسان أو تكامل منزلته، فهذه امور محتملة.

هذا الكلام على مقربة من قاعدة اللطف التي يذهب اليها المتكلمون، فهم يقولون: ان كل شيء يقرّب الانساس الى الطاعة والعبودية ويبعده عن المعصية انما هو من باب اللطف على الله ان يفعله، وبعثة الانبياء وتنصيب الامام من هذا القبيل، ولعل العلّة في وجوب اللطف على الله هو ما قلناه من ان الله عالمٌ وليس عاجزاً ولا بخل أو حسد او حب للانتقام لديه فلماذا لم يشأ ان يسلك بعباده طريق الحق ولماذا لا يبعث الانبياء؟ ففي مثل هذه ألا يكون الامتناع عن البعثة دليلاً على البخل؟ تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوا كبيراً. وكما يعبر بن سينا في الهيات الشفاء: ان الله الذي راعى حتى الامور غير الضرورية في خلقة الانسان،

أي بالاضافة الى انه وهب الانسان واجبات الخلقة وضرورياتها فقد وهبه غير الضروريات ايضاً من قبيل الاهداب والحاجب وراحة كف اليد والقدم وامثالها، هل يأبى هداية الانسان وارشاده؟

لو تجاوزنا كل هذه الامور فعلينا ان نعلم ان تحقق ووجود الشيء يعد كاشفاً ودليلاً على ضرورته ووجوبه، أي ان ذلك الشيء لا يتحقق ما لم تقتضي سلسلة العلل والاسباب وجوده بشكل حتمي ولازم وواجب، وبما ان البعثة قد تحققت والهداية الالهية قائمة في الخارج على ايدي الانبياء؛ اذن وجود البعثة وارسال الرسل وانزال الكتب كاشف عن ضرورتها ولزومها، اما ما هو الدليل على تحقق ارسال الرسل، فدليلها ظهور المعجزات على ايدي الانبياء.

٢ ـ حاجة الانسان الفطرية للعدالة

هذا الاستدلال يقوم على اساس «العدل»، فالانسان وبمقتضى ذات خلقته يميل بشكل طبيعي نحو العدالة، ولا يمكن العثور على انسان على وجه الارض جانحاً ذاتياً نحو الظلم ويتهرب عن العدالة، بل حتى المجرمون يحاولون مساوقة جرائمهم مع موازين العدل وما هذا إلّا لاخمادهم صوت التأنيب ولائمة الفطرة لديهم ومحاولة الخلاص من ضرباتها القاتلة، وبما ان النسيج النفسي للانسان قد نُسج بخيوط العدالة الالهية فان عظماءالبشرية وفضلاءها يحاولون تحريك المجتمع بنداء حب العدالة، لان المجتمع انما يتحرك ويثور بهذا النداء وحسب، ويتخذ لنفسه الطريق والمنهج الحديث، وبالوسع القول بضرس قاطع: ان الماكنة التي تحرك المجتمع هو العدل، والانسان لا يتوانى عن اي جهد وعمل في سبيل اقامة العدل.

وكما قلنا في بحث العدل، ان العدل يعني وضع الشيء في محله ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، فلو أُعطي حق الانسان للحيوان ظُلم الاثنان معاً، واذا ما أعطي الرجل ما تستحقه المرأة، أو العكس فذاك ظلمٌ بحق الاثنين، فيجب اعطاء حق العالم للعالم وحق الجاهل للجاهل، ووضع كلّ منهما في مكانه من المجتمع.

الملاحظة المهمة والادق من الشعرة في نفس الوقت هي لابد أولاً من تشخيص هذه الكفاءات والقابليات، فتحسّن حالة المريض هي بيد الطبيب الذي يحسن تشخيص المرض والادوية المؤثرة فيه ويصف كل دواء في محلّه ووقته، والذي يريد اعطاء كل موجود ما يستحقه عليه أولاً معرفة ذلك الموجود واستحقاقاته بشكل تام، ولكن هل الانسان توصل الى مثل هذه المعرفة أو هل بامكانه الوصول اليها؟ وهل يمكن العثور على هذه المعرفة وهذا العلم الّا عند الله؟

انه الله الذي يعرف في ظل علمه بشكل تام الانسان والمجتمع وطبقاته واستحقاقاتهم، وهو وحده القادر على ان يعطي كل انسان حقه وما يليق به. من هنا تقتصر عملية التشريع عليه.

والله وحده ـ بمعرفته للاستحقاقات ـ القادر على ارواء روح الانسان من سلسبيل العدالة العذب وليس غيره، وهذا من اهداف الدين والنبوة، كما يقول تعالى في القرآن الكريم:

﴿لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾[1].

---

(١) الحديد: ٢٥.

٣ ـ حاجة الإنسان للسعادة

يستند هذا الاستدلال لـ «السعادة»، فالسعادة طموح كل إنسان، بيد أن السؤال المهم هو أين تكمن سعادة الإنسان؟ يتصور الكثيرون أن سعادة الإنسان في بلوغه طموحاته، غير أن القضية الأهم هي ما الطموح الذي يتطلع إليه الإنسان ؟ هل أن كل شيء يستحق أن يتطلع إليه الإنسان ويطمح إليه ؟

إن دراسة هذا التساؤل يمثل القضية الأساس لكافة المذاهب الاجتماعية في العالم، وكل مذهب يدّعي أنه صانع «المنشود والهدف الأسمى» للبشرية ويرى على البشرية أن تغذ السير نحو الهدف الذي رسمه لها، علماً أن الكثير من هذه المذاهب وعند مقارنتها تقف على طرفي نقيض فهل يصح القول بصحة هذه التناقضات والتنقيب عن سعادة الإنسان فيها؟ لاشك في سلبية الجواب.

إن راسم الهدف والغاية المنشودة للإنسان هي تلك القدرة التي لا تسلك طريق الخطأ واللبس، المحيطة بكل شيء وهذه القدرة هي الله الذي يرسم الأهداف السامية للإنسان عن طريق الدين ويجعلها مطمحاً له ويعتبر سعادة الإنسان في بلوغها، هذه الطموحات التي بتحققها فقط تتحقق سعادة الإنسان.

٤ ـ حاجة الإنسان للضمانة التنفيذية للقانون

قلنا أن الإنسان بحاجة للقانون، لكننا نعلم أيضاً أن القانون مهما كان راقياً

ومسلماً لا يمكنه أن يكفل سعادة الإنسان ما لم يدخل مرحلة التطبيق فلا يكفي القانون الصالح لوحده بل يلزم ضمان الإجراء أيضاً.

ولنر الآن ما العامل الأفضل والأكثر تأثيراً الذي بمقدوره تكفّل ضمان تطبيق القانون وتوفير مقومات تنفيذه في كافة الأحوال؟

نقول في الإجابة إننا نرى أهم عامل ونعتقد به هو «الإيمان بأهلية المقنن»، هذا العامل الذي يدفع الناس نحو تطبيق القانون، فإذا آمن أبناء المجتمع بأهلية المقنن وبالتالي القانون فإنهم ينصاعون تلقائياً لتطبيقه، وهذا الإيمان هو العامل الذي بالإمكان إيكال مهمة القانون إليه الى حد كبير.

عناصر ضمان التطبيق

إن العناصر المؤدية لتبلور هذا الإيمان والتي تؤدي بالمجتمع للإيمان بالقانون والمقنّن، وكذلك العناصر التي تقوى على النهوض بدور الضامن لتطبيق القانون، عبارة عن:

١ ـ الإيمان بحصانة المقنّن من الخطأ والسهو

على صعيد المالجات البدنية، ما لم نؤمن بحصانة الطبيب من الخطأ والانزلاق، ولو بشكل نسبي لن نراجعه من أجل العلاج، وكذا الحال بالنسبة للقضايا الاجتماعية، فما لم يؤمن المرء بحصانة المقنّن من الخطأ والسهو لن يكون على استعداد لتنفيذ قوانينه.

٢ ـ الإيمان بحصانة المقنّن إزاء الأهواء والرغبات

يجب أن يطمئن الناس من حصانة المقنّن إزاء كافة الأهواء والنزوات سواء كانت النزوات الناجمة عن العصبية القبلية، العرقية، القومية، أو الأهواء والنزوات الناجمة عن المصالح والغرائز والشهوات الشخصية.

إن الإنسان لا يراجع أبداً طبيباً يراه شريكاً في المتاجرة بالأدوية الخاصة، للاحتمال الوارد في جرف المصالح المادية للطبيب عن جادة الصلاح والسداد.

وكذا الحال في أمر القانون والتقنين، فلابد أن يؤمن البشر بحصانة المقنّن إزاء الانحراف، وعدم ابتعاده عن جادة الصلاح والسداد أبداً بسبب المصالح المادية والمنافع الشخصية أو الفئوية.

٣ ـ رقابة المقنّن

إيمان المرء بقدرة ورقابة المقنّن، تلك الرقابة التي تغطي الإنسان في سره وعلانيته وتشهد أعماله، وترقب طاعته أو انحرافه، يعدّ أحد عناصر ردعه عن الخطأ، والإنسان بمثل هذا الإيمان لا يتجاوز القانون أبداً، ويحذر في خلوته وعلانيته أن يسلك طريق الخطأ والانحراف.

٤ ـ الرقابة العامة

من العناصر الأخرى لتطبيق القانون الرقابة العامة، وقد طُرحت هذه الرقابة

في الإسلام تحت عنوان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وهذان المبدءان يوجبان على أبناء المجتمع مراقبة مسيرة المجتمع بأعين ثاقبة باصرة وحيثما وجدوا انزلاقاً وخطأً من أي شخص وفي أي زمانٍ سعوا وفي ضوء الظروف لسد الطريق أمام ذلك المنزلق والانحراف، فينتقدون ويجاهدون ولا يبقون دون اكتراث بمسيرة المجتمع، من هنا قال النبي ﷺ : «من أصبح ولم يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم».

٥ ـ الأجر والثواب الأخروي

من العناصر الأخرى التي توفر مقومات تطبيق القانون، الإيمان بالأجر والثواب الأخروي والأبدي، فمن يعتقد بأن تطبيق القانون يدر عليه بالأجر والثواب الأبدي من النادر أن يتمرد على تطبيق القانون، وأيما مذهب حقوقي إذا ما استطاع التزود بهذه القدرة ويزرع الاعتقاد لدى أتباعه بأن تنفيذ القانون يجلب لهم السعادة الأبدية يكون هذا المذهب الحقوقي قد خلق ضامناً تنفيذياً قوياً لقوانينه.

٦ ـ المحافظة على المصالح

أكثر ما يفكر الإنسان بمصالحه الخاصة وسعيه ينصب على بلوغ المزيد من المنفعه المادية، وعليه إذا ما كان القانون كفيلاً بتأمين مصالح المجتمع وآمن الأفراد بأن مصالحهم ومنافعهم تكمن في تنفيذ القانون كان ذلك عنصراً آخر في تنفيذ القانون تلقائياً.

٧ ـ العقاب والجزاء

القوانين الجزائية والخوف من العقوبات التي تُنزلها الحكومات والسلطات الحاكمة تعد عاملاً آخر من عوامل تطبيق القانون.

النتيجة

من بين هذه العناصر السبعة المؤثرة في تطبيق القوانين هنالك عنصران مشتركان بين المذاهب والقوانين البشرية أحدهما ضمان المنفعة المادية، والآخر الجزاء، وإن المذاهب الحقوقية والأديان باجمعها بهذين العنصرين، وتعتقد أن العمل بالقانون يصب في مصلحة الإنسان، ومصالحه إنما تتيسر في ظل تطبيق القانون، وحددت عقاباً للمتخلف عن القانون، ونحن نرى أيضاً في الإسلام تخصيص أبواب الحدود والديات والتعزيرات في واقع الأمر لينصاع المجتمع لتطبيق القانون في ظل الخشية من العقوبة.

الملاحظة المهمة والجديرة بالعناية هي أن المذاهب الحقوقية غير الإلهية بمقدورها الاستعانة بعنصرين لتطبيق القانون، بينما يستخدم الدين والقوانين السماوية العناصر السبعة بأكملها ولهذا السبب يتفوق الدين بمراتب كثيرة على القوانين البشرية في تطبيق القوانين.

إذن نستنتج أن المجتمع البشري بحاجة للدين لضمان تنفيذ القانون، وأن القوانين البشرية حتى وإن تزودت بعامل التربية من ناحية وبالعلم من ناحية أخرى فهي لا ترقى الى الدين أيضاً. والوجه الحالك الذي يلوثه الفساد والانحراف لعالم اليوم شاهد على عدم نجاح التعليم والتربية الذين يعوزهما رافد الإيمان والشعور الديني.

هل يكفي الضمير لضمان تطبيق القانون ؟

خلال البحث المتقدم قلنا أن ضمانة التطبيق ومنطقة بسبعة عناصر وأضفنا أن الدين مزودٌ بهذه العناصر السبعة جميعاً، وأن بعض ممن يُسمّون بالمثقفين يعبرون عن اعتقاد خاص في هذا المجال وبالتالي يرون غنى المجتمع عن الدين، إذ يقولون:

الضمير لوحده كافٍ لتطبيق القانون وضمير الإنسان المرهف هو الذي بمقدوره النهوض بمهمة الضامن لتطبيق القانون، وتنفيذه وسط المجتمع، وبناء على هذا لم تعد هنالك حاجة للعناصر الأخرى التي اعتبرناه ضامناً تطبيقياً ضمن للدين، والقوانين البشرية بما يعززها من ضامن تنفيذي يدعى «الوجدان» تغنينا عن سائر العناصر التي يتسلح بها الدين وها هنا بحث في هذه الرؤية:

أ ـ ما هو الوجدان ؟

اختلفت العبارات الواردة في تعريف الوجدان، فالبعض رأوه قوة الإدراك وهو العقل العملي للحكماء والمشائين.

وصنّف أرسطو وأتباعه العقل الى نظري وعملي، فأطلقوا على المدركات التي هي على صلة بعمل الإنسان العقل العملي، والمدركات التي لا شأن لها بالعمل العقل النظري ويرى البعض الوجدان هو العقل النظري.

وترى فئة الوجدان عبارة عن قوة باطنية تحث الإنسان على الأفعال الصالحة والحسنة وتصده عن أفعال السوء البشعة وبهذا المعنى فإن الوجدان هو سلطة تنفيذية تكمن في سريرة الإنسان فإذا ما ارتكب الإنسان عملاً قبيحاً لامته وأنّبته، وإذا ما بادر الى عمل الخير فاضت عليه بالبُشر والصفاء والاطمئنان، وفي

الحالة الأولى يعاني الإنسان العذاب والقلق النفسي أما في الثانية فهو ينعم بالراحة والاستقرار والمتعة الروحية.

ب ـ قوة الوجدان وضعفه

يختلف الوجدان لدى الناس فبعضهم يتمتع بأعلى درجاته فيما يتمتع البعض الآخر بأدنى درجاته، إذ نرى إنساناً يتضور لدى مشاهدته ظلماً ويتجرع أشد العذاب لحالات العدوان والإجحاف بسبب قوة وجدانه، فنلحظ علياً عليه السلام تهتز أركانه أمام المظلوم فيبيت خميص البطن خوفاً من أن يتوسد إنسان في أقصى نقطة من دولته الوسادة وهو جائع، ويقول حينما ينتزع جند معاوية قرط فتاة يهودية في الأنبار.

ولما سمع عليه السلام بكاء امرأة عابرة توجه نحوها ليواسيها ويسمع توجدها حتى يؤول به الحال لأن يتفقدها ويتفقد صبيتها، وهذا دليل على قوة الوجدان.

وفي المقابل نرى الحجاج بوجدان آخر بل هو في الحقيقة عديم الوجدان إذ يقول: لن التذ يوم لا أشم رائحة دم إنسان أو لم أُرقْ دماً.

نعم فالوجدان شأنه كسائر الغرائز يقوى ويضعف ولعله يبلغ لدى بعض الناس حدّ العدم ويبقى على مستوى القوة والاستعداد دون أن يبلغ ذرة من الفعلية.

ج ـ الوجدان والخطأ

لئن اعتبرنا الوجدان إدراكاً فلابد أن يشابه العقل في إمكانية وقوعه في

الخطأ، ونحن نرى الاختلاف وربما التناقض في الكثير من القضايا من حيث الحكم الوجداني في أوساط شتى الشعوب، فذبح الحيوانات واستخدم لحومها يعد لدى بعض الشعوب أمراً منافياً للوجدان، بينما نعتبره نحن المسلمون والكثير من الأمم غيرنا معقولاً ولا نشعر بضير في ممارسته، وبالأساس فإن كل ما يعد إدراكاً فهو عادة ما يخضع لتأثير مختلف العناصر من قبيل الأنانية، حب الذات، البيئة، الاعلام وما شابه ذلك وبالنتيجة فهو يسلك طرقاً مختلفة وملأى بالأخطاء أثناء الحكم.

وبتعبير آخر إن المرء في بعض الحالات يخادع وجدانه بالمغالطات والمنطق السفسطائي ويعيقه عن الفعالية، فهو يلجأ الى الرشوة فيبرر فعلته القبيحة بمنطقه الخاطىء القائل «حشر مع الناس عيد» بينما المنطق الصحيح هو «إن شئت أنْ لا تُفتضح فعليك بالفضيلة والحقيقة» بيد أن الأهواء الضالّة والمغالطات المنحرفة تخدع الوجدان وتصده عن الحكم الصائب.

سُئل ترومان: ألا يؤنبك ضميرك بسبب قصف هيروشيما بالقنابل النووية بأمرك؟ فأجاب قائلاً: كان ذلك ضرورياً لإنهاء الحرب ولولا قصفنا لهيروشيما لاستمرت الحرب وقُتل المزيد من البشر!

من الواضح أنها مغالطة يريد بها خداع وجدانه ووجدان البشرية بأسرها.

د ـ ضعف الوجدان

إن للوجدان ميزة الخفوت تدريجياً والتعطل عن العمل إثر تكرار الخطيئة والجرم، فالكذب والمكر والقتل وما شابه ذلك حينما تحصل من الإنسان للمرة

الأولى يرافقها عذاب الوجدان وكلما تكررت هذه الأفعال يؤول الأمـر الى أن يتعطل الوجدان حتى لم يعد يشعر بالعذاب.

هـ ـ هزيمة الوجدان

إن الوجدان لضعيف وعاجز أمام الغرائز، ومهما كان الوجدان قوياً فهو يفقد مقاومته حينما تتأجج شعلة الغضب وتلهبه نيران الشهوة وتخفت قوة صموده إزاء الغرائز القوية للإنسان ويستسلم في خاتمة المطاف.

إن الجرائم التي نشاهدها يومياً تعد دليلاً على انهزام الوجدان أمام الغرائز، ولو لم يكن كذلك لكان الناس كلهم معصومون ولما ظهر الى الوجود خطأ أو جرم.

ولكم الآن أن تقارنوا بين قوة الوجدان وقـوة الإيـمان بـالغيب الإيـمان الديني، الإيمان بالنبوة، والآخرة، الإيمان بالقانون الإلهي. فنظراً لمـا يـتمتع بـه الإيمان بالله والقوانين الإلهية من جذور عاطفية وشعورية فهو يتميز بميزة خاصة لا وجود فيها لنقاط الضعف التي تقدم ذكرها. والإيـمان ذو قـوة عـملاقة فـي مواجهته للغرائز ولا يعرف الهزيمة أمامها، وإذا ما اقترن بـتربية سـليمة فـهو لا يضعف ولا يخفت نتيجة تكرار الجريمة بل يزداد رقة وطراوة وتأثيراً مع مـرور الأيام.

والإيمان بما له من منهل إلهي لا يخدع لأن رافده النبوة والأحكام الإلهية، هذه الأحكام التي تصور أمامه بكل صراحة الحسن والرديء والقبيح والجميل، من هنا فهو لا يقع في الخطأ لأن دليله نبراس الوحي، ومن الطـبيعي فـإن قـوته تختلف باختلاف الناس بيد أن التـربية السـليمة بـإمكانها العـمل عـلى تـنميته

وترصينه.

والحقيقة أن المجتمع البشري بحاجة لمثل هذا الإيمان، الإيمان بالقانون الإلهي المبلّغ للإنسان عن طريق النبي المختار، وهذا ما تعنيه النبوة العامة التي نؤمن بها نحن المسلمون.

موازين الحق والباطل

اتضح خلال البحث المتقدم عدم إمكانية اعتبار الوجدان معياراً كاملاً.

فما المعيار ياترى؟ وما هو ميزان تمييز الحق من الباطل والحسن من السيء؟ وهذا بحث لطيف نتناوله بالدراسة قليلاً.

إن لكل شيء معياراً، ففي الرياضيات ـ مثلاً ـ جرى تحديد مقياس لقياس وتقدير أية كمية فلقياس الطول كان «المتر» وللمساحة «المتر المربع» وللحجم «المتر الكعب» وللوزن «الكيلو» ومقياس الوقت «الساعة» وللنقود هناك عملة خاصة بكل بلد هي في بلادنا «ريال» وعليه فإن لكل كمية مقياساً يتعين استخدامه بخصوصها.

وللأمور المعنوية مقاييس ومعايير خاصة أيضاً، ومن بين الأمور المعنوية الحق والباطل نحتاج لمعايير خاصة من أجل تمييزها، ونحن نعثر على ضرورة طرح هذا البحث في الرغبة والشوق لمعرفة هذه المعايير، فكل إنسان يصبو بكل كيانه لمعرفة ميزان الحق والباطل ومن خلاله يشخص الطريق الصحيح في الحياة، وهذا بالأساس يمثل حاجة طبيعية بالنسبة للإنسان، ولو لم تكن هذه المعرفة والإدراك موضع حاجة لما وُجدت هذه الرغبة وهذا الشوق لدى

الإنسان، وأخيراً فإن اندفاعنا الداخلي لفهم هذا السر بحد ذاته يعد حافزاً لتناول هذا البحث أضف الى ذلك أن الإنسان وخلال مسيرته يـواجـه مـذاهب جـمة ومتناقضة في ذات الوقت وأن مفكري هذه المـذاهب وأتـباعها يـرون أحـقية معتقداتهم وبطلان معتقدات الآخرين، فما هو تكليفنا في مثل هـذه الحـالة؟ ألا يلزمنا في البداية الحصول على معيار لتمييز الحق عن الباطل لنـقوم وفـق هـذا المعيار بعملية تقييم للأفكار والعقائد المختلفة، ونميز الحق عن الباطل والصحيح عن السقيم؟

لقد قلنا: إن الوجدان لا يمتلك الأهلية التامة لتولي هذا التمييز، وها نحن نتناول بالبحث معايير أخرى طُرحت في هذا المجال لنختار ما هـو أقـرب الى الصواب ونتخذه معياراً لمعرفة الحق والباطل.

١ ـ الأغلبية

من المعايير التى يتبناها عالمنا المعاصر بشدة هـي الأغـلبية، إذ يـتصور البعض: أن ما تتبناه الأغلبية هو الحق ويجب القبول به، وعلى أساس هذه النظرية تقوم الديمقراطية الآن.

ولكن حريٌ الانتباه الى أن الأغلبية ليست دليلاً على الحقيقة على الدوام وبالتالى ليست معياراً للحق، وإنما الاكثرية هي ملاك عـمل، فـحيثما اخـتلفت وجهات نظر مجموعة ما حول قضية أو اتخاذ موقف فلابد من تغلب الأكثرية في مقام العمل وفرض وجهة نظرها؛ وبتعبير آخر أن الأغلبية ملاك الغلبة والانتصار وليست دليلاً على الحقيقة. وقد تنتصر الأقلية أيضاً بيد أن الحـديث يـدور فـي

الحالات التي تستند القوة والضعف على القلة والكثرة وليس على عوامل أخرى. وهنا يواجهنا أحد حدود الاختلاف بين مذهب الوحي ومنهجه والديمقراطية والنمط الذي يسير عليه عالمنا المعاصر.

إن ملاك الحكم في عالم اليوم هي الأكثرية فالذي يصل الى الحكم من كان فائزاً بالاكثرية، والأكثرية كذلك هي التى تلعب دوراً أساسياً في المصادقة على القوانين وبعبارة أخرى أن رغبة الأكثرية هي التي تصل الى الحكم وتفرض نفسها على المجتمع وليس شيئاً آخر سواء تطابقت مع المصلحة والحقيقة أم لا، بيد أن المراد من حكومة الوحي هي حكومة المصلحة والحقيقة سواء تطابقت مع رأي الأغلبية أم لا.

في ظل الديمقراطية فإن الكثافة السكانية هي التي ترهب الجميع لا كثافة الأفكار، من هنا فإذا ما سُئل أنصار الأكثرية ما هو الدليل على أحقية هذا المنهج؟ فإن الجواب هو: أيصح أن يقع هذا الكم الهائل في الخطأ ويسلك طريق الانحراف؟ غير أن هذه مغالطة ناجمة عن وهم الإنسان، فكما أن الفرد يرى نفسه أضعف من الجماعة من الناحية البدنية ولا يستطيع المقاومة من حيث القوة البدنية أمام مجموعة كبيرة فكذلك من الناحية الفكرية إذ أن الفرد أو الأقلية يُرعبها الكم الهائل من الناس وعادة ما تتصور نهج الأكثرية هو الحق والصواب، لكن هذا قياس يقوم على الوهم وهو قياس باطل.

٢ ـ العصرنة

من العناصر الأخرى الذي كانت له الأصالة نوعاً ما في العالم المعاصر هو

العصرنة، وعلى أساسه شهر الجيل القديم هراوة التكفير فيما أمسك الجيل الجديد بحربة التسفيه، فالجيل الجديد اندفع في إدانته للجيل القديم وأفكاره بدعوى أن تاريخه قد انقرض، وجيل الشباب الباحث عن التجدد يُلقي بـالأفكار والرؤى العتيدة بعيداً ويقول: إن عصرنا هو عصر الذرة والفضاء ومن الخطأ الحديث فـي مثل هذه الظروف عن الماضي والسالفين، فلابد من إلقاء أفكار الشيوخ والعجائز جانباً والتحدث عن الأفكار الحديثة، وبالتالي فإن نظرية الجيل الصاعد هي: كل ما هو جديد جيدٌ وكل ما هو قديم وعتيق قبيح وسيء.

لعل مصدر هذه الفكرة التطور العلمي للغرب، فبعد النهضة العلمية واستخدام العلماء لمنهج المشاهدة والتجربة حلّوا الكثير من أسرار الطبيعة وحكموا بالبطلان على الكثير من نظريات القدامى.

كان القدامى يعتبرون الأرض مسطحة وثابتة وهي مركز الكـون وكـانوا يعتقدون بدوران الشمس حول الأرض، فقد طرح بـطليموس نـظرية تـداخـل الأفلاك كقشرة البصل، وكان البشر يعتقدون بهذه النظرية قروناً، بيد أنها بطلت قبل قرون من الآن.

ولم يعد العلماء المعاصرون ينظرون للمرض والصحة مرتبطين بالأخلاط الأربعة ويرون مصدر الأمراض في الجراثيم والفايروس وفـقدان التـوازن فـي شبكة الأعصاب، وهذا التطور العلمي أدى بالإنسان المعاصر للتشكيك بما هـو قديم وإدانة كل فكر ونظرية بدعوى قدمها، وأخيراً اعـتبار «الحـداثـة» مـعياراً لصواب الأمور، ومن الضروري هنا أن نشير لأمرين:

أ ـ أن بطلان بعض أفكار القدامى ليس دليلاً على بطلان كافة أفكـارهم، وهذا مبدأ كلي، فلربما يعاني شخص، أو مجتمع ضعفاً في بُعدٍ من الأبـعاد لكـنه

يتمتع بنقاط قوة كثيرة في بعد آخر، فلعل مَنْ هو ضعيف ـ مثلاً ـ في الرياضيات لكنه متخصص في الحقوق، أو من لم يكن ـ مثلاً ـ فلكياً ليس دليلاً على أنه ليس فيزيائياً، وعليه استناداً لبطلان النظريات الكونية أو طائفة من نظريات القدامى لا يُمكن الحكم ببطلان كافة أفكارهم ورؤاهم.

ب ـ إن شباب اليوم عادة ما يضعون أفكار الماضي ومعتقداتهم في مصاف الخرافات ومن ثم يدينونها.

لابد أولاً من معرفة ماذا تعني الخرافات؟ إن كلمة خرافات مفردة كثيرة التداول والاستخدام، فكل ما لا ينسجم مع الذوق الفكري في حاضرنا أو أنه يرتبط بالماضي يضعونه تحت عنوان الخرافات.

يجب أن نرى هل أن كل ما يرتبط بالماضي خرافة؟ هل أن امتداد عمر فكر أو نظرية دليلٌ على استهلاك وبطلان ذلك الفكر وتلك النظرية؟ وبالمقابل هل أن حداثة الفكرة بوسعها أن تكون دليلاً على صحتها؟ ولئن كان كذلك فيفترض الحكم بالبطلان على نظرية فيثاغورس الطاعنة بالسن وأن نقول يجب أن تكون نتيجة ضرب ٥ × ٥ = ٣٠ لا ٢٥ في عصر الفضاء، ومن ناحية أخرى بالرغم من حداثة نظرية دارون فإن طائفة من العلماء يرفضونها وهكذا بالنسبة للكثير من الأفكار الاجتماعية والسياسية منها ـ على سبيل المثال ـ نظرية ماركس، بالرغم من حداثتها فهي باطلة وخاطئة لدى الكثيرين، وكذلك فليس هنالك من يشك في روعة وصحة ما يقوله زرتشت: «يجب أن يكون شعار كل إنسان (الظن الحسن، والقول الحسن، والفعل الحسن)».

على أية حال، ليست الحداثة والقدم معياراً للحق والباطل، ولو طرح سؤال: إذن ما الذي يجب أن يُسمى خرافات؟ نقول في الإجابة: كل ما يتنافى مع

العلم، وثمة فارق ـ طبعاً ـ بين ما يتنافى مع العلم وبين ما لم ينجح العلم في إثباته، فلربما هنالك مسألة لم يثبتها العلم اليوم لكنها تثبت مستقبلاً أو أن قضية لا تحيط بها دائرة التحقيقات العلمية والمناهج التجريبية، فمثل هذه القضايا أمرها على حدة. وعليه فما يوضع في خانة الخرافات ما أثبت العلم بطلانه بشكل قاطع.

وكذلك فإن القضايا التي نعتبرها من طائفة الخرافات هي التي تتنافى مع العقل والمنطق من قبيل جسمية الله أو حلول الله في الجسم على غرار ما يعتقده البعض من حلول الله في عيسى فمعتقدهم هذا خرافة. وأولئك الذين يؤمنون بالتثليث ويعتبرون الله ثالث ثلاثة بينما هو واحدٌ، ومعتقدهم هذا خرافة لمخالفته العقل.

ربما نصادف في الدين قضايا يقف عندها العقل دون رأي نفياً أو إثباتاً ويعجز عن تقديم حكم قاطع بها، ولكن من المسلّم به عدم وجود شيء في الدين يخالفه العقل بشكل قاطع لأن الدين لا يتنافى مع العقل أبداً، والدين الذي يحاول المسير فيما وراء العقل لا يمكنه إلا أن يكون خرافة ووهماً.

٣ ـ ثمرة الإحسان

المعيار الآخر الذي ورد للحق والباطل هو «ثمرة الإحسان»، فيعتقد وليام جيمز ـ نقلاً عن فروغي في مسيرة الحكمة في أوربا ـ أن ملاك تشخيص الحق والباطل هو «النتيجة والأثر» فإذا كان للفكر والنظرية آثار طيبة فذلك الفكر حق وصواب، وما ليس له نتيجة طيبة فهو باطل وخطأ، وبتعبير آخر: كل ما يفتقد الأثر في حياة الإنسان لغو وباطل، وهذا هو المذهب البراغماتي أو ما يعبر عنه أيضاً مذهب «اصالة المنفعة».

من البديهي أن أصل الكلام حق ونحن بدورنا نؤمن به أيضاً ونعتقد أن كل ما فيه منفعة وصلاح للإنسان حقٌ وما ليس بمفيد باطل غير أن الاختلاف في الصغرى إذ لابد من معرفة المراد من المنفعة والصلاح، هل يجب اعتبار كل ما هو نافع لبدن الإنسان وشؤونه المادية حقاً مائة بالمئة أم لابد من أن تؤخذ الأبعاد المعنوية والروحية للإنسان بنظر الاعتبار أيضاً؟

هل المراد من النفع في هذا المذهب الفلسفي منفعة الفرد أم المجتمع أم كلاهما؟ هل المراد من صلاح الإنسان الصلاح الواقعي والعقلي أم الصلاح الوهمي والتصوري؟ من الواضح أن الإنسان لا يقوى على تشخيص صلاحه بشكل تام فثمة الكثير من القضايا التي يتصورها صالحة ومفيدة لكن رؤيته تتغير بعد حين فيرى ضرر ما كان يتصوره مفيداً.

على أية حال، إننا نؤمن أن الحق هو النافع للإنسان ويصب في صالحه بيد أن الإنسان لا يمكنه تشخيص هذا الصلاح وقد يعتريه اللبس لدى التشخيص، لذلك لابد أن يحدد صلاح الإنسان وفساده من هو نزيه عن الزلل والخطأ ومسدودة كافة منافذ الخطأ إليه، وذاك ليس سوى الله.

يقول تعالى في القرآن الكريم بشأن الخمر والميسر:

﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾. لذلك فقد حُرمت وجُعلت في عداد الباطل.

يقول وليام جيمز: إن الكحول تمنح الإنسان نوراً وتخلق في الروح حالة إشراقية ولكن مما يؤسف له أن هذه الحالة تتبلور بشيء هو سمّ ومضر بالنسبة للبدن. وهنا يتطابق قول جيمز مع مفاد الآية الكريمة، غير أن الكلام في هل أن الإنسان بإمكانه معرفة المصلحة بتمامها في كل مكان وزمان، لا نتصور أن أناساً

من قبيل جيمز بما بلغه من منزلة علمية رفيعة تدعون مثل هذا الادعاء. إن الإحاطة بالمسائل الطبيعية والرياضية لا تُفضي لأن يصبح الإنسان عالماً وعارفاً بكافة الأمور، والمحنكون من العلماء يعلمون جيداً أن معلوماتهم قياساً لمجهولاتهم في غاية الوضاعة والقلّة.

على أية حال إننا نؤمن بأصل هذه الفكرة ونعتقد بأن كل ما هو مفيد وصالح حق وخلافه باطل غير أن الكلام في معرفة الصلاح والفساد فنحن نعتقد في هذا المجال أن ليس سوى الله عالمٌ بكافة الأمور، وليس سواه عالم بالمصالح والمفاسد، من هنا فالملاك الجوهري في هذا المجال هو كلام الله، والله هو الذي يُصدر أحكامه في ضوء المصالح والمفاسد.

ثمة آية في سورة الرعد تشير الى هذا الأمر ﴿**كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض**﴾[1]، أجل، فالنافع حق وما ليس بنافع باطل بيد أن معرفته شأن الله الذي لا يخطىء.

يُستشف من آيات القرآن الكريم أن الله قد أرسى الفلاح على أساس العمل الصالح والنافع الذي ينبثق عن الحالة الروحية والباطنية والإيمان بالغيب. وهكذا يتعين القول أن القرآن الكريم إنما يرتضي الفلسفة البراغماتية على أساس ما قلناه فيما يخص المنفعة والمصلحة.

٤ ـ العُرف

ترى طائفة العُرف أو الوسط معياراً للحق والباطل ويعتقدون أن ما يراه

---

(١) الرعد: ١٧.

المجتمع حسناً وحقاً فهو حق وما يعتبره الناس باطلاً فهو فاطل. فإذا كان الرامد من العُرف والمجتمع تلكم الأكثرية فقد تقدم البحث في ذلك وقلنا أن الأغلبية لا تقوى أن تكون عارفة بالحق والباطل على الدوام.

٥ ـ الوجدان

المعيار الآخر المطروح في هذا المجال هو الوجدان وقد تقدم البحث فيه مفصلاً.

وعلى نحو الإجمال ما يتسنى قوله بشكل جازم في هذا المجال هو أن كلام الله معيار الحق والباطل، الله العالم بكل شيء، والأنبياء هم الذين يبلغون كلام الله للبشرية.

بحث على هامش النبوّة العامّة

الهدايات الإلهية

على هامش بحث النبوة العامة وحاجة الإنسان للأنبياء، من المناسب الحديث عن الهداية وحاجة الإنسان لـ«هداية الوحي» والهداية بمعنى الإرشاد على أربعة أقسام هي:

١ ـ الهداية الغريزية

الحيوان هو الأكثر تجهيزاً بالقوة الغريزية، وبالحقيقة فإن دليل وهادي الحيوانات في حياتها هي الغريزة، فالطيور الآكلة للأسماك حينما تصاب رجلها الطويلة بكسر تقوم وبدافع من غريزتها بتجبيرها بالطين والطمى الموجود على الشاطئ لما يحتويه على خاصية اللزوجة ومن ثم تقوم بتجفيفها تحت أشعة الشمس، والكثير من الحيوانات تقوم بمعالجة آلامها بأدوية خاصة وبعضها الذي يحيا في أجواء رطبة يتوجه الى ينابيع الماء الدافئ لعلاج إصابتها بالروماتزم، ويقوم النحل ببناء بيته بهندسة معمارية دقيقة ويديره وفق نظام خاص، وهذا بأجمعه يأتي بدافع الغريزة، وهذا نوع من الهداية الغريزية التي تسمى في المعارف الدينية «الهداية التكوينية».

٢ ـ الهداية الحسية

وهذه الهداية تأتي عن طريق الحواس التي تكون ضعيفة عند بداية الولادة وتتكامل وتنمو شيئاً فشيئاً، فالطفل لا يشخص المسافات في البداية فهو أحياناً يحاول الإمساك بالقمر، وشيئاً فشيئاً تنمو الرؤية ومن خلال تراكم التجارب يتولى عملية الهداية الصحيحة، ورغم ذلك فإن الإنسان يكون عرضة للكثير من الأخطاء حتى بعد تكامل الحواس، فهو يتصور دوران حلقة النار المشتعلة دائرة، ولدى حركة عربة القطار سريعاً يرى الأرض والأشجار المحيطة بالطريق تتحرك، هذه أخطاء الحواس التي يعدها العلماء بما يبلغ الخمسمائة حالة وبالرغم من أن هذه الأخطاء ليست في الحس لكن الإنسان يرتكب الخطأ في مقام الحكم فيصدر حكماً خاطئاً، ولكن على أية حال فإن الإنسان يواجه مثل هذه الأزمة ذات المنشأ الحسي، وهكذا لا يسع الاعتماد على الهداية الحسية بشكل تام وهنا يتعين على العقل علاج هذه الأزمة والتصدي لعملية الهداية النهائية، لنتأمل الآن هذه القصة النافعة:

تحاور هشام ـ تلميذ المدرسة العقلية للإمام الصادق عليه السلام ـ مع رجل يُدعى عمرو بن عبيد، وكان هشام يؤمن بالإمامة فيما كان عمرو بن عبيد ينكرها، وقصة الحوار كما ينقلها هشام للإمام الصادق عليه السلام كما يلي:

«.. أتيت مسجد البصرة فإذا أنا بحلقة كبيرة فيها عمرو بن عبيد وعليه شملة سوداء متزراً بها من صوف وشملة مرتدياً بها والناس يسألونه، فاستفرجت الناس فأفرجوا لي، ثم قعدتُ في آخر القوم على ركبتي، ثم قلت: أيها المعلم! إني رجل غريب تأذن لي في مسألة.

فقال لي: نعم.

فقلتُ له: ألك عين ؟

فقال: يا بُني أيُّ شيء هذا من السؤال، وشيء تراه كيف تسأل عنه؟

فقلت: هكذا مسألتي .

فقال: يا بُني سَلْ وإن كانت مسألتك حمقاء .

قلت: أجبني فيها .

قال لي: سل .

قلت : ألك عين ؟

قال : نعم .

قلت: فما تصنع بها ؟

قال: أرى بها الألوان والأشخاص .

قلت : فلك أنف ؟

قال: نعم .

قلت : فما تصنع به ؟

قال: اشمُّ به الرائحة .

قلت : ألكَ فم ؟

قال: نعم .

قلت : فما تصنع به ؟

قال: أذوق به الطعم .

قلت: فلك أذنٌ ؟

قال: نعم .

قلتُ: فما تصنع بها ؟

قال: أسمع بها الصوت .

قلت : ألك قلب ؟

قال : نعم .

قلت : فما تصنع به .

قال : أميّز به كلما ورد على هذه الجوارح والحواس .

قلت: أوَ ليس في هذه الجوارح غنىً عن القلب ؟

فقال : لا .

قلت : وكيف ذلك وهي صحيحة سليمة ؟

قال : يا بُنيّ إن الجوارح إذا شكّت في شيء شمّته أو رأته أو ذاقته ردّته الى القلب».

وبهذا فإننا نحتاج لمرجع يقيّم شكلها ـ فالعين ترى دوران النار دائرة، والعقل التجريبي هو الذي يكشف لنا خطأ العين وهو الذي يقول لنا: إن الشمس ليست بهذا الحجم الصغير الذي تُرى فيه، وليست الأرض التي تتحرك خلال مسير القطار وإنما نحن الذين نتحرك، وهكذا يتضح وجوب العقل لهداية الإنسان.

«فقلتُ له: يا أبا مروان فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماماً يصحح لها الصحيح ويتيقن به ما شُك فيه ويترك هذا الخلق كلهم في حيرتهم وشكهم واختلافهم لا يُقيم لهم إماماً يردّون إليه شكّهم وحيرتهم.

يقول هشام: فسكت ولم يقل لي شيئاً... ثم ضمّني إليه وأقعدني في مجلسه وزال عن مجلسه وما نطق حتى قمت»

وقال الإمام عليه السلام: يا هشام مَنْ علّمك هذا؟ قلت: شيء أخذته منك وألّفته[1].

---

(١) أصول الكافي: ج ١ كتاب الحجة، الحديث ٣.

٣ ـ الهداية العقلية

كما شاهدنا في الحديث المتقدم قد يُخطىء الحس فتعينه هـداية العـقل وعلى هذه القضية ركّز هشام خلال مناظرته معتبراً هداية العقل ضرورية بالنسبة للإنسان، وهذه الهداية العقلية قد أودعها الله بشكل طبيعي وتكويني فـي كـيان الإنسان.

٤ ـ هداية الوحي

هل حقاً أن العقل لا يقع في الخطأ كالحس؟

الإجابة على هذا التساؤل بالإيجاب إذ أن الاختلافات العـميقة سياسياً واجتماعياً واقـتصادياً وبـالتالي الاخـتلافات التـي تـطرأ بـين عـلماء البشـر والعقلاء في كافة المجالات بحد ذاتها وثيقة نـاطقة عـلى أن عـقل الإنسـان لا قدرة له على إدراك كافة الأمور. فـقد يـقف المـفكرون والعـقلاء عـلى طـرفي نقيض من الناحية الفكرية، فثمة أفكـار ومـعتقدات مـتضادة لا تـتمتع بأسـرها بالصحة والواقعية وهي إما بأجمعها أو بعض منها على أقـل تـقدير تـتنافى مـع الواقع وتجري مع مسار الخطأ والاشتباه، فكلا معسكري الشرق والغـرب لهـما عالمهما ويتمتعان بالعقل لكنهما في نفس الوقت يقفان على طـرفي نـقيض مـن الناحية الفكرية، وهذه الاختلافات تنم عن قصر العقل الإنسـاني، وهـنا حـيث يرى الإنسان حاجته لهادٍ يحفظ العقل من الزلل والخطأ ويتولى هـدايـة البشـر بعيداً عن الخطأ والزلل . وذاك هو «الوحـي» الوحي الإلهي المـجرّد عـن كـل زلـل.

مزيد من التوضيح

قلنا أن الإنسان يقع في الخطأ والسهو، وها نحن نشير الى «سبب الخطأ والاشتباه» ونضيف أن الخطأ والسهو إنما يقع حينما لا ينطبق الإدراك والتصور مع الواقع الخارجي، فلو ـ مثلاً ـ لم يتجاوز تصورنا لمكعب سوى كونه مسطحاً نكون قد وقعنا في الخطأ.

في الدفتر السادس من المثنوي ذكر الملا الرومي قصة حول طاووس من الهند ويقول: جاء السلطان محمود الغزنوي بطاووس من الهند ودخل مدينة العُميان، ولدى لمس العميان للطاووس أصابوا فيه إدراكاً خاطئاً فكان كل منهم يتصور الطاووس وفقاً لإدراكه الخاطىء مثلما كان شأن الذين كانوا يتلمسون الفيل، لأن كلاً منهم كان يلمس عضواً من الطاووس والفيل لا جميعهما.

بناء على هذا إذا ما كان لشيء سطوحاً وأبعاداً مختلفة وأدرك الإنسان سطحاً أو بعداً واحداً منه واتخذه مناطاً للحكم الكلي يكون بذلك قد سلك طريق الخطأ.

مجموعة من الأمثلة عن القضايا المعنوية والإسلامية توضح الموضوع جيداً:

إن للصلاة جوانب مختلفة وابعاداً متعددة، رياضية، اقتصادية، صحية، توجه نحو الله، صيانة لحقوق الناس، عدم التجاوز على ممتلكات العباد، التنظيم، معرفة الوقت، البعد الوحدوي في الجماعة وسائر الأمور التي ذُكرت بشأن الصلاة، فمن أخضع الصلاة للدراسة من منظار الرياضة فقط، ولاحظ فيها هذا البعد لوحده يكون قد سلك طريق الخطأ، فتكون نتيجة ذلك أن ينهمك بالإفعال

الرياضية بدلاً عن الصلاة ويرى كفايتها.

هكذا الحال بالنسبة للغسل والوضوء فلو نظرنا إليهما من خلال بُعد التنظيف والنظافة فقط تتبادر فكرة إمكانية القيام بالنظافة في إطار غير الوضوء والغُسل ولن نرى بعد ذلك ضرورة للوضوء والغسل وفي ذلك خطأ ولبس.

والصوم أيضاً فريضة لها آثار متعددة منها: ترسيخ الإرادة، الصحة، تذكر الجياع، بذل الطعام للفقراء، إدراك الحرمان، تحريك الشعور بالرحمة، تقوية حالة تحمل العطش والجوع...الخ، فلو نظر أحدٌ للصيام من زاوية الصحة لوحدها واستبدله بنظام غذائي من الواضح أنه قد وقع بالخطأ والاشتباه.

إن الإدراك الأحادي الجانب للقضايا يشبه اجتياز بلدٍ ما للاتجار ففي مثل هذا الدخول إنما يُدرك طريق واحد ومنطقة واحدة من البلد المقصود ولا يتسنى أبداً اعتبار هذا الإدراك معياراً للحكم بشأن ذلك البلد بأكمله، وعليه إذا ما نظر الإنسان للقضايا نظرة شمولية واسعة لن يقع في الخطأ أبداً، وهذه السعة والشمولية لا تتيسر إلا عبر الارتباط بما وراء الطبيعة وبالله سبحانه.

يجب أن يتحلى المشرّع بإدراك شامل عن الإنسان والمجتمع والطبيعة كي يمارس عملية التشريع دون خطأ، والإنسان لا نصيب له من هذا الإدراك الشامل، والله وحده الذي لابد أن يتولى عملية التشريع للبشر لأنه وحده العليم المطلق والمحيط بكافة الأمور.

الهداية تعني التوفيق

الملاحظة ذات الفائدة من ذكرها كجملة اعتراضية هي نظراً لتمتع كافة

البشر بالأقسام الأربعة من الهداية، وهذه الهدايات قد أودعت لدى الناس جميعاً، يبقى السؤال قائماً: لماذا وما هو نوع الهداية التي نطلبها من الله في أدعـيتنا؟ إذ نقول: اهدنا الصراط المستقيم.

هنا نصل الى نوع خامس من الهداية التي تفيد بالحقيقة معنى «التـوفيق» والمراد من التوفيق إعانة الله ومساعدته في طريق بلوغ الحق والحـقيقة وهـذه الهداية بيد الله وحده، فلو وجد الله في الإنسان طالباً للحقيقة فتح أمامه السـبيل ومَنَّ عليه بلطفه وأوصله الحقيقة.

وفي ضوء المعاني المتعددة للهداية يتسنى إقامة الارتباط بشكل جيد بين الآيتين البادي تناقضهما ظاهرياً وهما كما يلي:

١ ـ ﴿وإنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾[١].

٢ ـ ﴿وإنك لتهدي الى صراط مستقيم﴾[٢].

فالآية الأولى تنفي الهداية عن النبي ﷺ فيما تثبتها الآيـة الثـانية وهـذا تناقض.

وتوجيه القضية وحلّها هو أن الهداية في الآية الأولى تعني التوفيق وفـي الثانية تعني الإرشاد نحو الحق ومعنى الآيتين هو: يا أيها النبي إنك تُدل فقط على الطريق ونحن الذين نهب التوفيق لسلوك ذلك الطريق.

وخلاصة البحث هي أن الهداية على ثلاثة أنواع هي:

١ ـ الهداية التشريعية: وهي الهداية التي يقوم بها الله على أيدي الأنبياء.

---

(١) القصص: ٥٦.

(٢) الشورى: ٥٢.

٢ ـ الهداية التكوينية العامة: وهي الهداية التي يشمل بها الله المخلوقات في مسيرها نحو الكمال من قبيل الهداية الغريزية، الحسية، والعقلية.

٣ ـ الهداية التكوينية الخاصة: وهي عبارة عن التوفيق والعناية الربانية الخاصة التي يوليها الله سبحانه الذين يبذلون قصارى جدّهم وجهودهم في سبيل البحث عن الحقيقة وبلوغها.

٢ ـ النبوة الخاصة

بعد القبول بالنبوة العامة يصل البحث الآن الى مَنْ هو الذي بوسعنا تطبيق النبوة العامة عليه بشكل خاص، وحديثنا حول النبوة الخاصة يتمثل في أن محمد بن عبد الله ﷺ صفوة الله وهو مَنْ تبوء مسند النبوة والرسالة الإلهية والواجب يتمثل في أن نعترف نحن وكل باحث عن الحقيقة بنبوته ونؤمن برسالته ونتخذ من قانونه الإلهي هادياً لنا في حياتنا، ولكن ما السبيل لإثبات النبوة الخاصة؟ الجواب هو المعجزة، والقرآن هو معجزة نبي الإسلام الكريم ﷺ.

ما هي المعجزة ؟

المعجزة ظاهرة لا تتنافى مع ناموس العلية ولا الأصول العقلية بل هي تأتي خلافاً للعادة ويعجز الجميع عن الإتيان بها. وعليه فإن قوام البحث هو عجز الآخرين عن الإتيان بمثلها لا أنها تناقض الأصول العقلية أو أصل العلية.

إن ناموس العلية عامٌ لا استثناء فيه، والمعجزة بدورها تقوم على أساس العلية بيد أن علتها مجهولة بالنسبة للإنسان، والله وحده العليم القدير على كل شيء الذي يُظهر ظاهرة على هيئة معجزة على يدي النبي ﷺ وفقاً للعلة التي يجهلها الإنسان، وهكذا يتضح أن النبى ﷺ يستعين بالعلل في قضية المعجزة أيضاً لكنها علل مجهولة بالنسبة للإنسان وشتان بين أن تكون الظاهرة بلا علّة وبين أن تخرج علتها عن اختيارنا.

يجب أن نذعن بأن الكثير من الأمور يجهلها الإنسان وستبقى مجهولة الى

الأبد ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾[1]. ومن الواضح أن معلومات الإنسان بمثابة قطرة من بحر إزاء مجهولاته.

القرآن معجزة النبي ﷺ

على أية حال، المعجزة تأتي خلافاً للقواعد المألوفة والمعتادة، والرسول الأكرم ﷺ كانت له معجزات كثيرة ورد ذكرها في كتب السيرة الخاصة بحياته المباركة، بيد أن القرآن الكريم أعظم معجزاته ﷺ وهي التي يسمونها المعجزة الخالدة. في ضوء ذلك نتطرق هنا لبحث إعجازية القرآن، وينبغي أولاً أن نتناول بالبحث ثلاثة أمور هي:

١ ـ دراسة المجتمع الذي بعث فيه النبي ﷺ بأوضاعه العلمية والثقافية.

٢ ـ أمية النبي ﷺ.

٣ ـ مضمون القرآن.

١ ـ مجتمع النبي ﷺ

قُسّم المجتمع العربى في عصر النبي ﷺ الى ثلاثة أقسام رئيسية هي:

أ ـ عرب الشمال في سوريا والذين كانوا يخضعون لنفوذ الروم.

ب ـ عرب الحجاز ونجد ومكة الذين كانوا يعيشون في وسط الجزيرة

---

(١) الإسراء: ٨٥.

العربية.

ج ـ عرب الجنوب أي عرب اليمن الذين كانوا يخضعون لوصاية الفرس.

وقد بُعث النبي ﷺ بالرسالة من بين أهل الحجاز ونجد وهؤلاء كانوا يومها يفتقدون شروط المدنية والعلم والحضارة كلياً، أما عرب الشمال والجنوب فقد كانوا على معرفة نوعاً ما بالمدنية والحضارة، وبالأساس بالإمكان مشاهدة صورة أي مجتمع عبر مرآة الأدبيات، الاقتصاد، شكل الحكم وتقاليد وعادات ذلك المجتمع، وهنا نتناولها بالبحث على نحو الإجمال:

أ ـ الأدبيات

إن صورة وسيرة العرب القاطنين في المناطق الوسطى في ذلك الزمان متجسدة من ناحية الأدبيات في أشعار امرؤ القيس كبير شعراء العرب قبل الإسلام ويكفي لمعرفة مستواها الحضاري ومضمونها أن نقارن بين ديوان امرؤ القيس وديوان سعدي، فالحديث في شعر امرؤ القيس ينصبُّ برمته على البعير، التمساح، العشق، الغزل، ضفائر الصبايا، سفك الدماء، العصبية، التهور وما شابه ذلك، بيد أن في شعر سعدي تشاهد الأفكار الإنسانية السامية وتجلّي الروح الإلهية للإنسان ما يثير إعجاب ودهشة كل من يطالعها، والعرب يومذاك كانوا متخلفين علمياً بحيث أنهم لم يكونوا يمتلكون اسماً خاصاً لآلة الكتابة «القلم»، وان مفردة القلم معرّبة عن «كالامور» الرومية بينما يقول الثعالبي وابن فارس أن هؤلاء القوم كانوا يحتفظون بأكثر من أربعمائة مفردة للبعير وفصيله، وكانوا يستخدمون مفردات كثيرة للذئب، التمساح، اليربوع، النخيل والأشواك.

ب ـ الاقتصاد

كان اقتصاد العرب في المناطق الوسطى غير متوازن ويقوم على التجارة والربا، فكان الربا يزيد البؤساء بؤساً والأثرياء ثراءً وبالنتيجة كان هناك قطبان متضادان من الغني والفقير في مجتمع يومذاك بكل ما فيه من مظالم ومفاسد.

ج ـ طبيعة الحكم

إن حكومة العرب هي حكومة القبيلة التي كانت تقوم على أساس دكتاتورية زعيم القبيلة، وبشكل عام كان زعماء القبائل يحكمون بشكل ظالم لا شعبي على جمهور الناس البائسين، ولم يكن لحكومتهم مركزية كي تتمتع بأسلوب وطبيعة خاصة وقانون الغاب أي «الحكم لمن غلب» هو السائد.

د ـ الأعراف والتقاليد

إن العرب وفي ضوء العادات الخاطئة في المجتمع كانوا يقتلون بناتهم ولم يكونوا يشعرون باية مواربة لهذا الفعل الشنيع، وكان الخمر والقمار أمراً رائجاً ومتعارفاً في حياتهم لا سيما في أوساط الطبقة المرفهة. وكان القتل أمراً طبيعياً وتغذية العصبية، ودأبهم الإغارة، والأفضع من ذلك كله أنهم جسدوا معنوياتهم في الأصنام وعبادتها حتى أصبح لكل قبيلة رب ووثن.

هذه كانت الصورة القاتمة لمجتمع ذلك اليوم، ومثل هذا المجتمع ـ استناداً لقواعد علم الاجتماع ـ يجعل من أبنائه متأقلمين على الدوام مع موازينه والفرد

فيه يخضع لتأثيرات المجتمع دائماً، فما يراه صالحاً هو ذاك الذي يراه المجتمع صالحاً، وما يعده المجتمع شراً يراه شراً، وأنه لأمر غير عادي أن يترعرع الفاضل الكامل في مجتمع يعج بالرذيلة، بيد أن هذا الأمر الخارق والإعجازي قد تحقق بشأن نبي الإسلام الأكرم ﷺ فلقد كان ﷺ على مدى حياته سواء قبل النبوة أو بعدها نزيهاً عن كلّ رذيلة ولو شوهدت فيه أدنى نقطة ضعف لكان من الطبيعي أن يسلّط الأعداء مجاهرهم ولضخموها وأعلنوها على رؤوس الأشهاد بأبواقهم.

يقول أحد علماء الغرب: إن القرآن أفضل وثيقة تاريخية ففيه ورد ما قاله الناس بحق النبي، ومن هنا يتضح أن للقرآن منبعاً سماوياً إلهياً وبعيداً عن التاثيرات البشرية، وإلاّ فليس ثمة دليل على أن النبي يقوم بنقل ما قاله أعداؤه ضده وفيه إهانة له أحياناً في القرآن، فقد وردت قصة زيد وزينب بصراحة في القرآن الكريم: **﴿وتُخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه﴾**[1]. أي، يا أيها النبي إنك تنوى الزواج بزينب وتخفي هذا الأمر في نفسك وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه. فلولا أن القرآن كان من عند الله ما الداعي بأن يتحدث النبي فيه عن هذه القضية.

والقرآن يصدح أن الناس كانوا يصفون النبي بالساحر، المجنون والكذّاب، وهذا كله براهين على أن القرآن وقوانينه ذو بعد سماوي وإلهي.

٢ ـ أمية النبي ﷺ

بإجماع آراء علماء الإسلام والمفسرين والمؤرخين فإن نبي الإسلام

(١) الأحزاب: ٣٧.

الأكرم ﷺ كان قبل النبوة يجهل القراءة والكتابة ومصدر هذا الإجماع عدة أمور هي:

أ ـ لو كان النبي ﷺ قد تعلّم لاتخذ أعداؤه ذلك نقطة ضعف كبرى، ولم يشاهد في التاريخ أحدٌ قال بأنه ﷺ متعلّم أو قد تعلم وأثبت التعلّم له ﷺ، وأقصى ما قالوه أنه تعلّم من هذا أو ذاك ومن بينهم حداد رومي أو سلمان الفارسي، والقرآن يردّ على مثل هذا الاتهام بأن لسان هؤلاء ليس عربياً والقرآن عربي مبين، فضلاً عن أن سلمان اسلم في المدينة وحضر عنده ﷺ بينما نزل جانبٌ كبير في مكة.

ب ـ خلال فترة ٦٣ سنة من عمر الرسول الأكرم ﷺ لم يُر أو يُسمع أنه ﷺ كتب رسالة بيده، وأقصى ما يستفاد من بعض الروايات أنه استطاع القراءة بعد بعثته ولكن الكتّاب هم الذين كانوا يحررون الكتب والقرآن.

ج ـ ان القرآن الكريم يعبر بصراحة عنه ﷺ بأنه «أمي» وقد فُسرت الأمي بمعانٍ هي:

١ ـ المنسوب لـ«أم» أي الذي لا يعرف القراءة والكتابة والباقي على حالته عند الولادة.

٢ ـ المنسوب لـ«أمة» أي الذي لم يتعلم والأمي شأنه كأغلب أبناء الأمة.

٣ ـ المنسوب لـ«أمة بمعنى الخلق» ويُسمى الشخص أمياً لبقائه على خلقه الأول.

٤ ـ المنسوب لـ«أم القرى» والمراد منها مكة بيد أن هذه النسبة لا صحة لها لأن المنسوب في الكلمات التي تبتدىء بـ«أب، أم، ابن» يُلحق بالكلمة الثانية

والمضافة من قبيل بني إسرائيل فيقال للمنسوب إليها إسرائيلي، وهكذا أم القرى فالمنسوب إليها يُسمى قروي وليس أمي.

د ـ يقول تعالى في الآية ٤٨ من سورة العنكبوت: **﴿وماكنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون﴾** أي إنك لم تكن ذا قدرة على القراءة والكتابة قبل النبوة.

هـ ـ اعتراف الكتّاب والمستشرقين والمؤرخين بأمّيته ﷺ من قبيل ويل ديورانت، غوستاف لوبون، وجان ديفن بورت صاحب كتاب اعتذار عن التقصير أمام القرآن ومحمد ﷺ وغيرهم، فالجميع قد اعترفوا بكتبهم أن محمداً ﷺ لم يتعلم أو يدرس في أية مدرسة.

وهنالك ـ بطبيعة الحال ـ من لا يقبلون بأمية النبي ﷺ وهم على قسمين:

١ ـ الملحدون والمنكرون لنبوة النبي.

٢ ـ فئة قليلة من المسلمين.

أما الفئة الأولى فهم وبناءً على تفكيرهم العام يرون أن كل ظاهرة متمخضة عن علل وأسباب عادية ومألوفة فيقولون: كيف يصح أن يأتي إنسان وخلافاً للقواعد المألوفة بكتاب مثل القرآن الذي أعجز الجميع وهو لم يتعلم أو يدرس؟ لا ريب في أن محمداً ﷺ كان له معلم وقد حصل على علومه ومعارفه عن طريق القراءة والكتابة والتعليم والتعلّم.

في علاج هذه القضية ينبغي القول أولاً: أن المعلم لا يقتصر على الإنسان فتارة يكون المعلم إنساناً مثلنا، وتارة الطبيعة وأخرى الله، ومعلم رسول الله ﷺ

كان الله ﴿علَّمه شديد القوى﴾[1].

وثانياً: إن سبيل التعلّم لا ينحصر في القراءة والكتابة فهو أحد الطرق، والطريق الآخر التفكّر في الطبيعة وتعلّم قوانينها عبر المشاهدة، وطريق ثالث هو الإلهام وإشراق الكشف والشهود ومرحلته القصوى المتكاملة هو الوحي ﴿إن هو إلا وحي يوحى﴾[2].

أما الفئة الثانية فإن قولهم هو: أن نبي الإسلام الأكرم ﷺ جامع لكافة الكمالات وحيث أن الأمية نقص فلسنا نقبل بها بشأنه ﷺ.

بيد أن عدم القدرة على القراءة والكتابة ليست نقصاً، بل النقص فقدان المعرفة، والنبي ﷺ كان رجلاً عالماً عارفاً ولم يحصل على هذه المعرفة عن طريق القراءة والكتابة وإنما عن طريق الوحي وهذا بذاته مدعاة كمال له وينسجم مع المصلحة أيضاً فلو كان ﷺ قادراً على القراءة والكتابة لثبُت هذا الاتهام بحقه أنه قد حصل على علومه عن طريق مطالعة كتب الآخرين.

إن قضية يُتمه ﷺ أيضاً كانت على أساس المصلحة أيضاً، فلو كان ﷺ قد حظي بتعليم وتربية أبيه لكان ممكناً أن يعتبر البعض كماله ﷺ وليد التعليم والتربية. وأميّته ﷺ كانت بهذا المرام لئلا يقال: إن القرآن مقتبس من الكتب الأخرى. فيقول القرآن الكريم بهذا الصدد ﴿إذاً لارتاب المبطلون﴾ أي لو كنت تعلم القراءة والكتابة لسهُل الشك بنبوتك.

إن الاعجاز في القضية هو أن الحضارة الإسلامية العظمى قد أرسيت

---

(١) النجم: ٥.

(٢) النجم: ٤.

قواعدها على يدى أمي غير متعلم.

يقول أحد العلماء المعاصرين بشأن النهضة الإسلامية الكبرى: منذ مطلع الحياة البشرية وناهيك عن ظهور الخط، لم تكن هناك نهضة بعظمة النهضة الإسلامية، وهذه حقيقة، فنهضة أوربا الحديثة مستلهمة من النهضة العلمية والثقافة للإسلام وإن التطور في الغرب إنما جاء نتيجة للعلاقة بالشرق والتعرف على الحضارة الإسلامية العملاقة.

يقول العلامة إقبال اللاهوري في مقال علمي له: بالرغم من تأخر معرفة أوربا بما للإسلام من دين على الحضارة الحديثة ولكنها ستضطر بالتالي للاقرار بذلك والاعتراف به.

وتُشاهد هذا الاعترافات في الكثير من الكتب من بينها «تراث الإسلام» من تأليف ثلاثة عشر من الأساتذة الانجليز وكتاب «تاريخ الحضارة» للفرنسي غوستاف لوبون، وكتاب «عالم الإسلام الحديث» تأليف الأمريكي ستردارد، وكتاب «الإسلام في القرن الرابع عشر» للألماني آدام متز، وكتاب «تاريخ الحضارة» لجرجي زيدان، وكتاب الألمانية زيغريد هونكه المسمى «شمس العرب تسطع على الغرب» المترجم للفارسية تحت عنوان «حضارة الإسلام تنتشر في أوربا».

هذه الكتب وكثيرة غيرها ترى الحضارة المعاصرة وليدة الحضارة الإسلامية الكبرى، فهل من معجزة أعظم من أن يُرسي إنسان أمي لم ير التعليم أساس حضارة تمخضت عنها الكثير من الحضارات؟ وهل هذا أعظم أم إحياء الموتى؟ فهذا النبي الأمي قد أحيى الأرواح الميتة، وبدلاً من إحياء بضعة أموات في المقبرة فقد أخرج البشرية من مقابر الموت ووهبها الحياة لتواصل حياة السعادة في ظل الحضارة والثقافة الإلهية السامية.

٣ ـ مضمون القرآن

بالوسع تناول المضمون القرآني من خلال أبعاد شتى:

من الناحية الأدبية وفصاحته وبلاغته.

المعارف والثقافة التوحيدية.

العلوم والمعارف المعاصرة.

التنبؤات ورسم صورة الحوادث الآتية.

التاريخ وبيان الوقائع السابقة.

القضايا المتعلقة بعلم الاجتماع وعلم النفس والأمور الاقتصادية والسياسية والأخلاقية... الخ.

والأهم من ذلك عدم وجود التناقض والاختلاف فيه. ومن بين الأبعاد الآنفة نتطرق لبعض الآيات العلمية من القرآن والقضايا ذات الصلة بالعلم المعاصر. فبالرغم من أن القرآن ليس كتاب علوم ولم ينزل للحديث عن القضايا العلمية وأن هدف القرآن وغايته هداية المجتمع وقيادته نحو السعادة الدنيوية والأخروية وليس بيان المسائل الفيزياوية والكيمياوية والعلوم الطبيعية. بيد أن القرآن في نفس الوقت يستعين بمثل هذه القضايا العلمية من أجل غايته الخاصة ويذكرها كآيات على القدرة الإلهية الأزلية. وهذه الآيات تضع أمامنا الإعجاز العلمي للقرآن الكريم بشكل واضح وجلي، وهذه بعض النماذج:

١ ـ الآية ٨٨ من سورة النمل:

يقول تعالى في مستهل الآية ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب﴾.

يوم نزلت هذه الآية على النبي الأكرم ﷺ كان يوم هيمنة نظرية بطليموس القائمة على أساس محورية الأرض وسكونها ودوران الشمس حولها، وفي مثل هذه الأجواء تحدّث النبي الأمي غيرالمتعلّم عن حركة الجبال التي تتعذر دون حركة الأرض، هذا الحديث الذي ظهر لاحقاً أي في أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر على يدي غاليلو، فهل يتيسر هذا الإعجاز إلاّ في ظل العلاقة مع الغيب؟

٢ ـ الآيات ٥٣ من سورة طه، ٧ من سورة الشعراء، و٧ من سورة ق: وفي هذه الآيات جرى الحديث عن زوجية النباتات، وقد اكتشفت زوجية النباتات في القرن الثامن عشر من قبل عالم النبات الفرنسي ومؤلف الكتاب الشهير نظام الطبيعة «كارل فون لينه»، فهلا سُئل كيف أزاح نبي الإسلام الأكرم ﷺ اللثام عن هذا السر العظيم في الخلقة وفي آيات متعددة وسط بيئة الجهل في ذلك الزمان؟ فهل هنالك من سبيل سوى الارتباط بخالق الخلق؟

٣ ـ الآية ٤٩ من سورة الذاريات: ورد الحديث في هذه الآية عن زوجية المخلوقات بعامتها فقد خُلق كل موجود زوجاً وليس النبات لوحده، ونحن نعلم بأن كافة الظواهر صُنعت من ذرات أساسية وتلك التي ليست بخنثى إما ذات الكترونات موجبة أو سالبة تقوم باستقطاب بعضها البعض وأن عالم المادة قد تبلور نتيجة هذا الاستقطاب وهذه الزوجية.

٤ ـ الآية ٢ من سورة الرعد: فيقول تعالى في هذه الآية: ﴿**الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها**﴾، فقد جرى الحديث هنا بكل صراحة عن عمدٍ غير مرئيات، أو ليست هذه العمد سوى تلك الجاذبية التي رفعت نظام النجوم السماوي؟

٥ ـ الآية ١١ من سورة فصلت: وجرى الحديث عن مواد البناء السماوية مشبهاً إياها بالدخان، أليس ذلك ما يعتبره العلم المعاصر من الثوابت والسيارات وبالتالي السموات المتولدة عن التيارات الشبيهة بالغازات؟

٦ ـ الآية ٢٩ من سورة الشورى: يقول تعالى في هذه الآية: ﴿**ومن آياته خلق السموات والأرض وما بثّ فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير**﴾ وهذه الآية تُخبر بصراحة عن المخلوقات التي تعيش في المـجرات، وفـي ذلك الزمان كانوا يفترضون النجوم مسامير ضُربت على صفحة السماء بيد أن القرآن الكريم يصرح بأن هنالك كائنات حية على هذه النجوم، ويقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في الإجابة على سؤال: ما هذه النجوم؟ قال: إنها مدن كمدنكم مفصولة عن بعضها[1].

٧ ـ الآيات التي تتحدث عن انهيار المنظومة الشمسية وتؤكد حلول يـوم تخمد فيه الشمس وتنكدر فيه النجوم، بينما كانوا يعتبرون في زمن نزول القرآن السموات فُلكاً لا يطالها الفساد والانحراف ويعتقدون بأن الأجرام السـماوية لا تفسد ولا تزول. غير أن القرآن الكريم يخالفهم في قوله: ﴿**وإذا الشمس كُوِّرت وإذا النجوم انكدرت**﴾ (التكوير: ١ و ٢)، ويقول العلماء المعاصرون أن الشمس وفي ضوء تبدل المادة الى طاقة تفقد يومياً ملايين الأطنان من جرمها.

٨ ـ الآية ١٢٥ من سورة الأنعام: ﴿**ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنّما يصّعد في السماء**﴾.

يستفاد من هذه الآية قلة الأوكسجين وصعوبة التـنفس فـي المـرتفعات

---

(١) مجمع البحرين.

بالرغم من أن هذه القضية وإمكانية التحليق في أعالي الجو كانت من المجهولات وقتذاك.

٩ ـ الآيات ٤٧ و ٤٨ من سورة الذاريات: يقول تعالى في هـذه الآيـات ﴿والسماء بنيناها بأيدٍ وإنا لموسعون﴾ وهاتان الآيتان تشيران الى قضية تـمدد الفضاء ويستفاد منها على الأقل بناء كرات جديدة في المستقبل إذ أن معنى «وإنا لموسعون» إحداث التوسيع في المستقبل.

١٠ ـ الآية ٣٠ من سورة الأنـبياء: ﴿إن السـموات والأرض كـانتا رتـقاً ففتقناهما﴾ أوليس هذا المعنى هو ذاته نظرية لابلاس الشهيرة القائلة بأن الأرض والشمس كانتا متلاحمتين ثم انـفصلتا؟ أليس فـي ذلك دلالة عـلى «الانـفجار الأولي»؟

١١ ـ تقول الآية ٨ من سورة الروم: ﴿أوَلَمْ يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلاّ بالحق وأجلٍ مسمى﴾، ويقول تعالى في الآية ١٣ من سورة فاطر: ﴿... وسخّر الشمس والقمر كلٌّ يجري لأجل مسمى﴾ وفي الآية ٥ من سورة الزمر يكرر هذا الأمر أيضاً.

يستفاد من هذه الآيات أمران:

أ ـ حركة الأجرام السماوية وجريانها.

ب ـ نهاية هذه الحركة ومسيرتها خلال زمن معين.

أوليس عجيباً أن كلا الأمرين يعتبران في ضوء القوانين العلمية المعاصرة من القواعد العلمية الثابتة التي لا مجال للشك فيها.

١٢ ـ الآية ٤ من سورة القيامة: يقول تعالى فـي هـذه الآيـة: ﴿أيـحسب

الإنسان أن لن نجمع عظامه، بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾. ولقد ذُهل المفسرون زمناً بهذه القضية وهي ما الميزة في أصابع الإنسان حتى خصها الله بالذكر. وبالنهاية اكتشف العلم أن الميزة تكمن في خطوط الأصابع فلا يوجد أصبعان على وجه الأرض متشابهان في خطوطهما وهذه الخطوط من المزايا الخاصة بكل إنسان ويستفاد منها في تشخيص الجريمة الذي لم يمر عليه أكثر من قرن واحد، أوَليس مثيراً للدهشة إشارة القرآن الى هذه الميزة في زمن جهل البشرية؟ وهل يبقى من سبيل سوى أن نعرفها عن الله؟

١٣ ـ الآية ٢ من سورة العلق: ﴿خلق الإنسان من علق﴾. واستناداً لما تقوله كتب اللغة أن العلق حيوان صغير طفيلي يتغذى على الدم.

حسناً، لو رجعنا الى كتب علم الأحياء وشاهدنا الصورة المكبّرة لـ«للزهرة» لرأينا صورة لما يشبه الطفيلي ذي رأس ضخم وفم عريض ورقيق، وجدير ذكره أن الاسبروم اكتشف لأول مرة عام ١٦٧٧م من قبل يوهان هام تلميذ وان لوفن هوك، أوليست هذه معجزة؟

١٤ ـ الآية ١٨ من سورة النحل: ونقرأ في هذه الآية أن نملة تخاطب بقية النمل قائلة: ﴿ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده﴾ وفي هذه الآية يأتي الحديث عن تفاهم النمل وحديثها مع بعضها البعض وهذه قضية معروفة الآن كنظرية علمية.

١٥ ـ الآية ٣٨ من سورة يس: ﴿والشمس تجري لمستقر لها﴾، ونحن نعلم اليوم أن الشمس ومنظومتها تجري نحو كوكب يسمى «وغا».

١٦ ـ الآيات ١٩ و ٢٠ من سورة الرحمن، ويجري الحديث في هذه الآيات الكريمة عن البحر ومائه الأجاج والفرات والبرزخ الذي يفصل بينهما

ويحول دون اختلاطهما: وهذه مسألة علمية ثابتة مائة بالمائة، وجاء تقرير للجنة علمية توجهت الى أعماق البحر الأحمر والمحيط الهندي: أن بين خليج العقبة والبحر الأحمر حاجزاً وجداراً يبلغ ارتفاعه ألف متر.

وكثير في القرآن الكريم من قبيل هذه الآيات، وفي الآية ٦ من سورة الزمر جاء الحديث عن الجنين والعجيب أنه يعبر ﴿**في ظلمات ثلاث**﴾ ونحن نعلم اليوم أن الجنين قابعٌ تحت ثلاثة أغشية تتعذر رؤيتها دون تشريح واستعانة بالأجهزة العلمية الحديثة.

من أين استلم النبي ﷺ هذه المعلومات واستحصلها في ذلك الوسط الجاهل وقتذاك وهو لم يتعلم ولم يدخل مدرسة؟ هل من سبيل سوى أن نقول ﴿**علّمه شديد القوى**﴾ ؟

في ضوء هذه الآيات التي تنم عن الإعجاز العلمي للقرآن سيكون حكمنا وحكم كل منصف ما يلي:

أن القرآن ثمرة الوحي، وأن نبي الإسلام ﷺ قد اكتسب هذه العلوم عن طريق التعليم الإلهي والسماوي وأباح بها بلسان الآيات القرآنية.

انحرافات في إظهار عظمة النبي ﷺ

بغية إكمال البحث من الضروري الإشارة الى ما يحكم ويصرّح به الآخرون في هذا المجال وتناولها بالبحث:

١ ـ أن محمداً ﷺ كان عبقرياً وليس نبياً.

٢ ـ أنه تعلّم من راهب يُدعى بحيرا ومن سلمان الفارسي.

٣ ـ كان متعلماً وأخذ علومه من الكتب السماوية التي سبقته، لذلك فثمة تشابه كبير بين القرآن من ناحية وبين التوراة والإنجيل من ناحية أخرى.

٤ ـ كان محمد ﷺ يتظاهر بالصدق والأمانة والأخلاق الكريمة، وقد برع في التظاهر بلباس التقوى والعبادة مدى حياته بحيث خفي هذا السر حتى على المقرّبين منه واعترفوا بمنصبه هذا.

تحقيق وردّ

إن هذه الآراء والأحكام بمجموعها تدور حول محور واحد هو عدم الإيمان بالنبوة، ولعلها نابعة من تصورهم أن الوحي والارتباط بعالم الغيب من الأمور المستحيلة بل الخرافية فهم يقولون لو أن هذا الارتباط متيسّر فلماذا محمد ﷺ الوحيد الذي يحظى به، ولِمْ لا يحصل غيره من البشر على هذا الارتباط، فالبشر متشابهون مع بعضهم وإذا ما تيسرت ميزة لأحد منهم فالأحرى أن تتيسر لغيره من الناس.

لدى البحث في هذه القضية يتعين أولاً الانتباه الى أصل مسلّم به هو «اختلاف البشر» فصحيح أن أبناء البشر جميعاً متشابهون في الكثير من الأمور غير أن هذا هو الوجه الأول من القضية، ووجهها الآخر الفوارق التي يتميز بها أبناء البشر في الجسم والروح والمزايا الجسمية والروحية، وإلا أَلَم يصل بعض الناس مرحلة العبقرية فيما يرى البعض الآخر الحوادث المستقبلية في منامهم عبر الرؤيا الصادقة، فهذه بأجمعها دلائل على الاختلاف وان الرؤيا الصادقة بدورها دليل على إمكانية ارتباط الإنسان بعالم مجهول واستثنائي وهو بذاته نوع من العلاقة

بعالم الغيب. وبالأساس فإن المانع الذي يحجب الإنسان بعدا الزمان والمكـان، وفي نفس الوقت كثيراً ما شوهد أن يُخبر الإنسـان عـن الحـوادث المسـتقبلية والوقائع البعيدة في عالم الرؤيا أو عن طريق الإلهام والإشراق بالرغم من بُعدي الزمان والمكان، وفي ضوء هذه الأمور أثبت ابن سينا إمكانية الارتباط بالغيب.

أهم إشكال أوردوه على قضية الوحي والنبوة هو أنهم قالوا: هذا الأمر يقع فيما وراء التجربة والحس وكل ما لايدرك بالتجربة لا يمكن إثباته، ولكـن فـي الاجابة ينبغي القول: أَوَ ليست الرؤيا الصادقة نوعاً من التجربة؟

بالإضافة الى أننا نعلم أن كل علم يبحث في موضوع خاصٍ ولا يحق له التدخل في موضوعات أخرى، فعلم النفس يبحث في الحالات النفسية للإنسان، وما هي حالات المعدن وصفاته فذلك مما لا علاقة له بعلم النفس لأن المـعدن موضوع آخر ويجب أن يُدرس ويُبحث في علم آخر، ونحن نعلم أيضاً أن الوحي ليس موضوعاً لأي علم تجريبي أو طبيعي، من هنا فلا يحق لهذه العلوم نفيه أو إثباته، فالوحي موضوع يجب أن تتولى الفلسفة تحليله وتفصيله وهكذا فإن نفيه وإثباته مهمة الفلسفة أيضاً.

الرد على النظرية الأولى

بعد البحث الكلّي أعلاه نتناول بالبحث موضوع مـا إذا كـان مـحمد ﷺ عبقرياً أم لا؟.

الإجابة على هذا السؤال بالنفي لعدة أسباب هي:

١ ـ من المتعارف أن العباقرة أناس تظهر عليهم ملامح وعلامات النبوغ منذ

مستهل أعمارهم بينما لم يُشاهد أيّ أثر للعبقرية والنبوغ الفكري لدى النبي الأكرم ﷺ قبل البعثة بالرغم من اتصافه بالأمانة والصدق بدرجتهما الاستثنائية.

٢ ـ إن القدرة الفكرية للعباقرة تتركز في تحليل وتفصيل القضايا على مختلف الأصعدة ولا قدرة لهم مطلقاً على التنبؤ بالوقائع المستقبلية، بينما نبأ نبي الإسلام الأكرم ﷺ بلسان القرآن بالكثير من قضايا وحوادث المستقبل .

٣ ـ لا قدرة للعباقرة على الإتيان بالمعجزة، ونبي الإسلام ﷺ كان ذا معاجز كثيرة استناداً لصريح النص التاريخي.

٤ ـ إن النبوغ عادة ما يأتي في واحدٍ من الشؤون العلمية والفكرية ولسنا نعرف على مر التاريخ عبقرياً أفصح عن نبوغه في كافة أو الكثير من النواحي العلمية والفكرية على أقل تقدير في حين أن النبيالأكرم ﷺ أبدى رأياً استثنائياً وإعجازياً في كافة القضايا ذات الصلة بسعادة الإنسان.

٥ ـ أن للعباقرة تاريخاً دراسياً، وصحيح أنهم طووا بنبوغهم طريق المائة عام في ليلة واحدة لكن ذلك لم يكن أبداً بمعزل عن التعليم والدراسة غير أن نبي الإسلام ﷺ لم يكن ذا تاريخ دراسي.

الرد على النظرية الثانية

الرأي الآخر الذي صدر بحق النبي محمد ﷺ هو أنه ﷺ أخذ علومه عن بحيرا وسلمان الفارسي، وقد نجمت هذه الشبهة عندما سافر النبي ﷺ الى الشام ولقائه ببحيرا وسط الطريق.

نقرأه في سيرة ابن هشام أنه ﷺ وفي سن التاسعة أو الثانية عشرة التقى

خلال مسيره الى الشام براهب يدعى بحيرا، والأخير في ضوء العلامات التي شاهدها فيه ﷺ تنبأ بنبوته وآمن به. ونحن نرى أن هذه الرواية التاريخية ليست تدل على الفائدة العلمية له ﷺ من بحيرا وحسب بل هي تتحدث أيضاً عن إيمان بحيرا به ﷺ وتأييده لرسالته.

وفي رحلة أخرى كانت له ﷺ في الخامسة والعشرين من عمره مع غلام خديجة للتجارة التقى خلالها بحيرا لقاءً قصيراً جداً ولم يكن غلام خديجة وسائر تجارة قريش بعيدين عن النبي ﷺ فكانوا يشهدون تصرفات وحركات النبي ﷺ ولو كان لقاؤه من أجل التعلّم لما غفل الأعداء الذين كانوا ينقبون عن نقطة ضعف عن تعلّم النبي ﷺ من أحد الرهبان ولأسمعوها آذان الجميع، فلقد كانوا جادّين في اختلاق التهم بحيث قالوا أن النبي ﷺ تعلم القرآن من حداد رومي والقرآن بنفسه يرد على هذه التهمة بقوله: ﴿**لسان الذي يلحدون إليه أعجميٌ وهذا لسان عربي مبين**﴾.

وهكذا فلو كان النبي ﷺ قد تعلّم من بحيرا خلال سفره الى الشام لما لما خفي ذلك عن الأنظار أولاً. ولتحدث الجميع عن ذلك كنقطة ضعف كبرى ثانياً. بالإضافة الى عدم تجانس الكثير من علوم القرآن الكريم مع التوراة والإنجيل بل هي بالاتجاه المعاكس لها وتارة تكون توضيحاً لها وإذا كان النبي ﷺ قد تعلم من بحيرا فيفترض تجانس وتناسق موضوعات القرآن الكريم مع موضوعات التوراة والإنجيل.

ثم إن القرآن الكريم قد نزل في مناسبات مختلفة على مدى ثلاث وعشرين سنة ولم يكن كتاباً جاهزاً معدّاً مسبقاً ليُحتمل تعلّم النبي ﷺ إياه من الآخرين ومن ثم قام بتنظيمه وطرحه. كما ينبغي الانتباه الى أن بحيرا كان مقيماً

في الشام والنبي ﷺ في مكة وقد سنحت الفرصة للقائين قصيرين خلال الرحلة الى الشام فهل يتيسر تعلّم كل هذه الموضوعات والعلوم المختلفة في مجالات متعددة خلال مثل هذا اللقاء المقتضب؟

والأهم من ذلك كله بِمَ نبرر فصاحة القرآن وبلاغته التي هي بحد ذاتها تنم عن معجزة كبرى؟ فمن أين اكتسب النبي ﷺ هذه الفصاحة والبلاغة ياترى؟ ثم إن بحيرا إن كان يمتلك مثل هذا العلم لماذا لم يدّعي الزعامة ولم يجعل من علومه في متناول أيدي الناس؟

أما سلمان الفارسي الذي اعتبروه معلّماً للنبي ﷺ فقد آمن بالرسول ﷺ وأسلم بعد الهجرة وإن نبي الإسلام ﷺ قد ارتضى رأيه أثناء معركة الخندق فقط ونفذ ما قال فيما يخص حفر الخندق وهذا لا يؤدي بالأساس الى أن نعتبر القرآن الكريم نتاجاً لسلمان الفارسي.

الرد على النظرية الثالثة

كان الرأي الثالث بشأن النبي محمد ﷺ أنه ﷺ اقتبس معلوماته عن الكتب السماوية التي سبقته من قبيل التوراة والإنجيل ومن الواضح جداً بطلان هذه النظرية لأننا:

أولاً: أثبتنا أن النبي الأكرم ﷺ كان أمياً ولم يكن يعرف القراءة والكتابة ليستطيع الاستفادة من الكتب التي سبقته.

ثانياً: لم نعرف أحداً في تاريخ العرب قبل الإسلام بمستوى علمي وثقافي يمكّنه أن يصبح موضوع فائدة للقرآن الكريم وينتفع النبي ﷺ منه في بيان

موضوعاته القرآنية.

إن تشابه بعض مضامين القرآن مع التوراة أو الإنجيل الحقيقي لا يعد دليلاً على الاقتباس وإن كانت جميعها صادرة عن مبدأ واحدٍ وأن الأنبياء (عليهم السلام) بأجمعهم كانوا تلامذة لمعلّم واحد، ومن الواضح إذا ما تعلّم مجموعة من الأفراد على يدي معلم واحد تشابهت طروحاتهم الى حدّ كبير شاؤوا أم أبوا ونحن نعلم أن معلم الأنبياء جميعاً هي الذات الإلهية المقدسة. أضف الى ذلك لم يكن في مكة كتابيون كي يراودهم النبي ﷺ ويتعلم في كتبهم، والأهم عدم وجود كتب يومذاك بمثل هذه الحالة الواسعة حالياً لانعدام صناعة الطباعة.

وثالثاً: لا وجود لكثير من موضوعات القرآن في الكتب السابقة كما في قصة البقرة الواردة في سورة البقرة.

الرد على النظرية الرابعة

الحكم الآخر إلصاق الكذب بالنبي ﷺ وفي ذلك غاية الصلافة والوقاحة.

إن الكذب مذموم من كل أحد، والكاذب من اعوجت سيرته وطفحت سريرته خبثاً ومن لا وازع لديه عن اقتراف الجرائم والخطايا والأدهى من ذلك الكذب على الله، فأنّى لإنسان شريف وطافح بمكارم الأخلاق والطهارة والصدق والأمانة أن يساوم على الله ويكذب عليه! أنّى لإنسان أفنى عمراً متصفاً بالأمانة وحصافة الرأي والفضيلة ولم تشاهد حالة انحراف واحدة منه أن ينقلب فجأة في الأربعين من عمره ويقترف أفضع الانحراف ويكذب على الله ويدّعي كذباً أنه مبعوث من قبله ويستمر على كذبه فيما تبقّى من حياته؟

لقد كان النبي ﷺ يرتقي قمة الصدق والفضيلة بحيث عجز العدو وفي أحلك الظروف عن إلصاق الرذيلة والكذب به ﷺ. فقد سأل ملك الروم أبا سفيان: هل سمعتم كذباً من محمد ﷺ قبل النبوة وهل كان ﷺ معروفاً بالكذب قبل رسالته؟ فما كان من أبي سفيان العدو اللدود للرسول محمد ﷺ إلاّ أن يُرغم على الاعتراف بطهارته وصدقه ﷺ قائلاً: لم نرَ منه انحرافاً قط. فقال الملك: مَنْ لا يكذب على الناس كيف يكذب على الله ويصف نفسه مبعوثاً عنه؟

لو كان ﷺ كاذباً ومرائياً للزم أن يداهن عبدة الأوثان وأهل الكتاب بادي الرأي ويكسب ودّهم بينما لم يشاهد هذا الأمر منه ﷺ أبداً، وبالأساس ما الغاية من الكذب والرياء؟ إما من أجل المنصب أو الثروة والتمتع بمتع الدنيا، فهل إن النبي الأكرم ﷺ ادعى النبوة والرسالة عن طريق المداهنة والكذب بغية بلوغ المنصب؟

لقد كان ﷺ وعلى مدى حياته يعتبر نفسه عبداً من عبيد الله، ولما أراد رجل السجود أمامه نهاه وقال له: لا يجوز السجود إلا لله. ولم يكُ يتقدم أصحابه حين مشيته، ولم يسمح لأحد القيام له حينما يدخل مجلساً وكان يقول: لا تقوموا لي كما تفعل العجم أمام ملوكها.وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس ولم يكن ير لنفسه ميزة ومنزلة.

حضر عنده رجل ولما أراد التحدث معه أخذ يرتجف وفقد القدرة على الكلام فضمه النبي ﷺ الى صدره وقال: لا تُرهة نفسك فلستُ ملكاً وإني ابن امرأة من قريش كانت تأكل الجشب وتحتلب الماعز.

وقال النبي محمد ﷺ للوليد لما جاءه مبعوثاً من قريش: لستُ أدعوكم الى شيء سوى أن تقولوا: لا إله إلا الله، وإننا نلمس أنه ﷺ كان يتجنب تداعيات

المنصب ومقوماته ولم يكن يتوقع من الناس العبودية والخضوع أمامه، فهل أن مثل هذا الإنسان سلك طريق النبوة والرسالة من أجل المنصب؟

وأما للرد على الشبهة القائلة بأنه ﷺ إنما ادعى النبوة طمعاً بالثروة فينبغي القول: إن حياة الزهد والتواضع التي عاشها ﷺ تثبت خلاف ذلك، وكثيراً ما حصل أن ارتهن ﷺ درعه عند اليهود مقابل بضعة أرطال من الشعير، ولم يرتد ﷺ ثياب الحرير والاستبرق بل كان يتخذ أبسط الألبسة. ولم يشبع من خبز الحنطة، وكانت حياته على الدوام بمستوى أكثر الناس بساطة وفقراً، ولم يك ﷺ يتمتع بزخارف الثروة، أنّى يمكن القول أنه ﷺ إنما ادعى النبوة من أجل الحصول على الثروة؟

وللبروفسور واشنطن كلام لطيف في هذين المجالين حيث يقول: لنرَ ما كان يريده محمد ﷺ؟ هل كان يبحث عن الجاه والمنصب أم طالباً الثروة، أم كان يريد قضايا أخرى؟

فلئن كان طالباً الثروة والجاه فقد كانت ثروة خديجة تحت تصرفه ومن حيث الجاه فقد كان رجلاً عظيماً معروفاً. وهو يعلم جيداً بأنه سيفقد كل شيء ويتعرض للعزلة بادعائه النبوة فلم تكن ثمة دلالة على أنه سيحقق تقدماً وليس هنالك من أملٍ في أن ينال نجاحاً ويبلغ جاهاً اسمى، فلقد كان الأفق غامضاً يبعث على الاحباط، وولوج طريق لا ضمانة فيه بالنسبة لطالب الجاه والمنصب والشهرة خلافٌ للمصلحة، وقد أمضى النبي ﷺ ثلاثة عشرة عاماً في ظل ظروف يحفها اليأس لكنه لم يتراجع خطوة واحدة أبداً، والذي بلغ الأربعين من عمره وليس ثمة اطمئنان بما تبقى منه ولم تتوفر لديه آليات العمل ولم يرَ أمامه تقدماً مضموناً كيف يسمح له عقله التخلي عما بين يديه من ثروة وجاه ويلج طريقاً خطيراً تحفه المشاكل متشبثاً بأمل مجهول ممزوج بالإحباط؟ كان ﷺ قبل النبوة

تاجراً مرموقاً وشخصية موضع ثناء كبير ومعروفاً بالأمانة والصدق لكنه تحول بعد النبوة الى إنسان فقير ومعزول وبالتالي الى مهاجر طريد والعجيب أن أول أهدافه بعد الهجرة كان بناء المسجد وكان روحه كانت غارقة بهدف وفكرةٍ دونهما الجاه والمقام والثروة.

وحقاً لو كان مرائياً وخداعاً كيف استطاع وفي غضون فترة طويلة إخفاء حقيقته حتى على نسائه والمقربين منه؟ فالمرء مهما كان متظاهراً ومرائياً فإنه يتصرف دون حواجز مع مجموعة من خواصه والمقربين منه، والعجيب أن كل من ازداد قرباً من محمد ﷺ ازداد إيماناً به ومحبة له.

وفي خاتمة المطاف وفي ضوء ما تقدم نستنتج أن هذا الحكم القائل بأن النبي ﷺ كان ـ نعوذ بالله ـ رجلاً متظاهراً ومرائياً وادعى النبوة طالباً الثروة والجاه والمنصب إنما هو حكم بعيد عن الرجولة والواقعية.

الخاتمية

وهي من ضروريات الإسلام، وكل من آمن بنبوة محمد ﷺ ورسالته عليه الإيمان بخاتميته أيضاً، واستناداً للأدلة القائمة على الخاتمية فإن القضية تتميز بوضوح وبداهة خاصتين، ولكن بما أن بعض الفئات اختارت الجدال وإثارة الشبهات حول هذا الأمر فلابد من أن نلج هذا البحث ونشير الى إيضاحات حوله، فهنالك دليلان على الخاتمية..

١ ـ دليل عقلي.

٢ ـ دليل نقلي نحصل عليه من الآيات الكثيرة، والروايات المتواترة.

وهنا نتطرق لبحث الدليل العقلي بالتفصيل:

الدليل العقلي: عدم التحريف ووجود الأصول الثابتة

قلنا خلال بحوث النبوة أن القانون لابد أن ينسجم مع الفطرة الطبيعية للإنسان ويتسق معها، ومن هذا القانون يُستنبط قانون كلي آخر هو وجوب أن تتناغم كافة القوانين والأديان السماوية في قواعدها الكلية مع الفطرة الطبيعية للإنسان، أن تتحد معها ولا يكون تضاد بينهما، إذ إن فطرة الإنسان واحدة بين كافة الناس وعلى مر الأعصار والقرون، فإنسان الأمس مع إنسان اليوم سواء في القابليات والغرائز وكذا إنسان الغد، وهكذا لا يمكن القول إن إنسان الألفي عام فيما سبق يختلف عن إنسان اليوم في الغرائز والقابليات والرغبات النفسية وسائر المواصفات الطبيعية، ومثلما أن الخلق جميعاً من نوع واحد فإن الغرائز والبناء الطبيعي للإنسان واحد أيضاً. ولربما يمكن القول أن وحدة التاريخ الإنساني على مر الزمان متمخضة عن هذه الوحدة في الغرائز والرغبات.

إن إنسان اليوم يمتلك إنشتاين، وإنسان الأمس كان له سقراط، وإن الآثار التاريخية السالفة وبالذات الآثار المكتشفة في بابل، الشوش، بعلبك، تخت جمشيد تتحدث بوضوح عن علم وفن وحضارة إنسان الأمس وتؤكد على أن إنسان الأمس قد تشبث بالفن والعلم والتمتع بمكونات الطبيعة وقد ثبت في مختلف العلوم عدم وجود اختلاف بين بني البشر سابقاً وحاضراً، وإن كان إنسان اليوم قد تعرّف على أمور أكثر شأناً ودقة نتيجة ازدياد تجربته والمعلومات الوافرة التي اكتسبها عن بيئته، بيد أن هذا التباين العلمي لم يفضي إلى التباين العقلي والغريزي فحتى لو طرحت هذه المسائل الدقيقة المعاصرة على الماضين من بني الإنسان فإن لهم القابلية على هضمها وادراكها بنجاح، فالإنسان السالف يناظر إنسان اليوم في معلوماته وقد كانت له اختراعات وتوصل للابتكارات. وصحيح

أن إنسان اليوم ارتقى الى قمة التكامل العلمي غير أن هذا التكامل لم يفرّق بينه وبين إنسان الأمس في حقيقة ذاته فذات القضايا التي كانت مثاراً على صعيد الشؤون الحياتية لإنسان الأمس مطروحة أيضاً أمام إنسان اليوم، ففي ظل العلم قام الإنسان بتغيير آليات حياته وليس ذاته، فهل يمكن القول حقاً إن إنسان اليوم لم يعد بحاجة للقوانين الجزائية والأمور الحقوقية، فإذا ما سرق رجل الفضاء الذي يختلف عن إنسان الأمس بتركيبته فهل تمتنع الدنيا عن مقاضاته لأنه رجل فضاء؟ الجواب بالنفي البتة.

على أية حال، إن الإنسان يتميز بوحدة الوتيرة والتشابه على مر الأعصار والقرون وسيبقى كذلك، من هنا فإن القوانين والأديان التي تتماشى في أصل التناسق مع طبيعة الإنسان لابد أن تتميز بالانسجام والتناسق، ولهذا السبب فإن كافة الأديان السماوية المنبثقة عن مبدأ الوحي خاطبت الإنسان انطلاقاً من مقولة واحدة وإن روحها ومنبعها جميعاً واحدة.

لقد أشارت آيات القرآن الكريم الى هذا الأمر أيضاً، ولعل من باب التنويه الى هذه القضية لم تستعمل مفردة الدين في القرآن الكريم بصيغة الجمع «أديان» ووردت في كافة المواطن بصيغة المفرد «إن الدين عند الله الإسلام». وإن الآيات التي تتحدث عن وحدة الأديان على قسمين:

١ ـ الآيات التي ترى وحدة مصدر وأصل التشريع.

٢ ـ الآيات التي تأتي بقانون معين ثم تؤكد وجود هذا القانون في الشرائع السابقة. وننقل آيتين من آيات الطائفة الأولى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به

نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى﴾[1]. وهكذا فإن عصارة ما كان موجوداً في الأديان السابقة موجود في دينك ايضاً، والملفت أن تعبير «من الدين» يشير الى وحدة الأديان والشرائع من حيث الأصل وإن استدعى تكامل المجتمع الإنساني الى تكامل الأحكام والقوانين الفرعية حتى تصل مرحلة الخاتمية وإن هذا التكامل لا يتنافى مع وحدة أصلها وأسسها.

﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم﴾[2].

ومن آيات الطائفة الثانية ما يلي:

﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحساناً وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا لله حُسناً وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلاّ قليلاً منكم وأنتم معرضون﴾[3].

﴿كُتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾[4].

﴿وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً﴾[5].

﴿وأذّن في الناس بالحج﴾[6].

وكثير من قبيل هذه الآيات في القرآن الكريم وهي في نفس الوقت تثير هذا التساؤل: إن كان أصل وأساس كافة الأديان واحدٌ وتحدثت بأجمعها عن

---

(١) الشورى: ١٣.

(٢) النساء: ٢٦.

(٣) البقرة: ٨٣.

(٤) البقرة: ١٨٣.

(٥) مريم: ٣١.

(٦) الحج: ٢٧.

موضوع واحدٍ فَبِمَ يبرر تعددها؟ فلئن كان الدين واحداً فما الداعي لأن يأتي دين ونبي آخر ويعيد ذات الموضوعات السابقة؟

لتبرير هذا الأمر والإجابة على السؤال لابد أولاً من أخذ قضية التحريف بنظر الاعتبار إذ إننا نعلم أن مضامين التوراة قد طالها التحريف بعد موسى عليه السلام وأحدثوا فيها تغييرات، وهذه التحريفات هي التي أدت لمجيء عيسى عليه السلام، وبعده تعرض الإنجيل للتحريف أيضاً وطال الاختلاف والتبرير والتفسيرات البشرية مضامينه السماوية. فكان هذا الأمر أحد الأسباب التي دعت لأن يُبعث محمد صلى الله عليه وآله بعد موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام ليزيل الاختلاف ويعيد المضامين المحرّفة الى مواضعها ويأتي الى البشرية ثانية بدين إلهي نزيه وسليم. يقول تعالى في القرآن الكريم **﴿وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبيّن لهم الذي اختلفوا فيه﴾**[1]. والقرآن يتحدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله بما تحدث به عن عيسى عليه السلام فيقول: **﴿ولما جاء عيسى بالبينات قال قد جئتكم بالحكمة ولأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه﴾**[2].

لقد قضى التحريف في الحقيقة على أصالة الكتب السماوية السالفة، وإن الرجوع الى مضامين التوراة والإنجيل تدُل الإنسان على التحريف بل إن تعدد نسخها وكثرتها بما فيها من اختلاف واعترافات علمائهم يُعد بحد ذاته من الأدلة القوية على التحريف، وبالنتيجة كان ضرورياً أن يُبعث نبي جديد يعيد بيان كافة المحرّفات وهذه الرسالة أُلقيت على عاتق نبي الإسلام صلى الله عليه وآله والقرآن الكريم، ونحن نعلم أن القرآن الكريم لم يطاله التحريف بالزيادة والنقصان ولن يطاله من هنا فلا حاجة لمجيء نبي جديد.

---

(١) النحل: ٦٤.

(٢) الزخرف: ٦٣.

ورد في نهج البلاغة رد علي عليه السلام على اليهود حينما قالوا: ما دفنتم نبيكم حتى اختلفتم فيه. فقال عليه السلام: إنما اختلفنا عنه لا فيه[1].

إن الإسلام ذو أصول ثابتة ومرتكزة وهذه الأصول بوسعها ـ ويجب ـ أن تؤخذ كمعيار وميزان في حالات الاختلاف، من هنا لم تعد هنالك حاجة لنبي أو رسول بعد نبي الإسلام الأكرم صلى الله عليه وآله لعدم اختلاف أمة الإسلام في أصولها الثابتة التي هي عبارة عن وحدانية الله، ورسالة خاتم النبيين والقرآن الكريم، فالمسلمون جميعاً يرون نزول القرآن من الله سبحانه، ويؤمنون بعدم تطاول يد التحريف على القرآن الكريم، وبأمر من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يتعين القبول بكل ما يوافق القرآن ورفض ما يتعارض معه وعليه فإن المجتمع الإسلامي يتمتع بأصل ثابت يُمكنه أن يتخذ معياراً في عصر وزمان ويزيل حالات الاختلاف، وهكذا تنتفي الحاجة لنبي جديد بينما لم تكن الأديان السابقة تتمتع بمثل هذا الأصل الثابت وليس لديهم كتاب خلا من التحريف، وإن اختلافهم في ذات الكتاب وإن اليهود والنصارى يجهلون ما جاء به نبيهم وما هي معجزته وكافة اختلافاتهم تتركز في ذلك. غير أن المسلمين لا يختلفون في القرآن وإنما الاختلاف في الاستنباط والاجتهاد الذي يأتي فيه وهذا هو معنى قول علي عليه السلام: إنما اختلفنا عنه لا فيه.

نستنتج من هذا الكلام أن ليس ثمة كتاب آخر من الكتب المنسوبة للأنبياء السابقين سوى القرآن مؤهل للاتباع لأنها قد تعرضت للتحريف، والقرآن الكريم وحده الذي يتولى بيان حالات التحريف في الكتب السماوية السابقة من قبيل التوراة والإنجيل، وهو ـ القرآن ـ لم ولن يتعرض للتحريف ابداً، وعليه فهو

---

(١) نهج البلاغة: الحكمة ٣١٧.

الكتاب الوحيد الذي يحسن اتباعه دون غيره من الكتب. وإذا قال قـائل بـعدم نزول كتاب بعد موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام لغرض بيان حالات التحريف، ينبغي الرد عليه بأن هذا الاحتمال أو الادعاء يخالف الحكمة من الخلقة، فكيف يصح من الله أن يترك بني الإنسان يخوضون في الضلالة والضياع ويأبى إنقاذهم من ضـلال الاختلافات الناجمة عن تحريف الكتب السماوية عبر إنزال كتاب لهم؟

نستشف مما قيل لحد الآن أن الإسلام ديـن أزلي لانسـجامه مـع فـطرة الإنسان وبنائه الطبيعي، وأن الإنسان في كافة الأعصار والقرون على مر التاريخ جُبل على طبيعة واحدة لم تتغير، والقرآن الذي ينسجم مع طبيعة الإنسان ووحدة وتيرته لم يعتريه التـحريف والتـغيير، والنـتيجة أن القـرآن والإسـلام يـتميزان بأبديتهما وما دام الإنسان باقٍ على وجه الأرض بطبيعته الخاصة الحـالية فـإن القرآن هاديه ومرشده وليس ثمة معنىً لخاتمية نبي الإسلام الأكـرم صلى الله عليه وآله سـوى ذاك.

شبهات حول قضية الخاتمية

أثيرت شبهات حول خاتمية النبي الأكرم ﷺ وأبدية الدين الإسلامي نتناولها فيما يلي بالبحث والدراسة.

الشبهة الأولى

التطور المستمر في حياة الإنسان

يقولون: أن الغاية من القانون إقرار الحياة الاجتماعية وبما أن المجتمع الإنساني يشهد حالة من التغير المستمر فلابد للقانون السائد فيه أن يتغير ويتطور، فالحياة الاجتماعية للإنسان ليست كالحياة الاجتماعية للنمل والنحل في رتابتها وعدم تطورها، وبالإمكان وضع قانون دائمي للحياة الاجتماعية للنمل أو النحل، ولكن لامعنى للقانون الأبدي بالنسبة للإنسان الذي يتعرض للتغير والتطور على الدوام إذ لابد للقانون أن يتحول تزامناً مع التطورات التي تشهدها الحياة الاجتماعية لأن القانون هو من أجل الإنسان ولا موضوعية له تلقائياً بل القانون ذو مسار وسبيل وهو سبيل لتوفير السعادة والرفاهية للمجتمع ولا مناص من تغيره بتغير المجتمع ويصبح موافقاً لمقتضيات الزمان.

إن إنسان الأمس كان يطوي المسافات بركوب الإبل لكنه اليوم يستخدم السفن الفضائية فكيف يتسنى القول بموافقة قانون الأمس مع مجتمع اليوم، وكيف يتسنى لإسلام ما قبل ١٤٠٠ سنة قيادة المجتمعات المعاصرة وهدايتها وإيصالها الى السعادة؟

الـرد

ينبغي أولاً معرفة مدى واقعية مقتضيات الزمان، وبتعبير آخر جبر الزمان وبتعبير ثالث جبر التاريخ وهل أن الإنسان أسيرٌ مقيدٌ لجبر الزمان ومقتضياته أم أن الإنسان هو الذي يغير مقتضيات الزمان، وأخيراً هل الإنسان تابعٌ للزمان أم العكس؟

ما تؤكده التجربة والمعاينة حاكمية الإنسان على مقتضيات الزمان وليس العكس ولو كان الإنسان مقوداً وأسيراً بيد الزمان لم يكن ثمة معنى وأثر لنهضة المصلحين وبعثة الأنبياء لأن الإنسان إنما يسير مجبوراً في بتقة مقتضيات الزمان ولا قدرة لبعثة الأنبياء أو نهضة المصلحين على تغيير هذا المسار الإجباري، بينما نرى الحقيقة خلاف ذلك، إذا ان الإنسان هو صانع هذه المقتضيات لا أنه مخلوقها، وجبر الزمان في الحقيقة ليس محركاً للإنسان بل الإنسان محرك التاريخ والزمان.

ثانياً: هل يمكن القول على نحو الإجمال بوجوب انسجام الإنسان والقوانين التي تحكمه مع مقتضيات الزمان؟

الجواب بالنفي لأن الإنسان مخلوق مركب من العقل والهوى وأن

الكثير من القضايا التي تحدث يومياً ناجمة عن هـواه لا عـقله فـهل يـتعين أن يتماشى القانون ومسيرة حياة الإنسان مع عقله أم مـع هـواه؟ الجـواب هـو أن يتفق القانون مع المصلحة لا مـع مـجريات الأحـداث ومـقتضيات الزمـان لأن هذه الأحداث والمقتضيات غالباً مـا تـنشأ عـن أهـواء الإنسـان وليس عـقله، وعليه لا مندوحة للقول على نحو الإجمال بوجوب اتفاق القانون مع مقتضيات الزمان.

ثالثاً: فيما يتعلق بالإسلام ينبغي معرفة أن نـظامه القـانوني يـتركب مـن قسمين أحدهما القوانين الثـابتة التـي لا تـتغير وهـي تـتعلق بـذات الإنسـان وطبيعته التي لا تقبل التغيير من قبيل القـوانـين المـتعلقة بـالمرأة والرجـل لأن الاختلاف الطبيعي بين المرأة والرجل ذو صـلة بـطبيعة كـلّ مـنهما ولا يـتغير، فالقوانين المتعلقة بها ثابتة لا تتغير أيضاً، والقسـم الثـاني هـي القـوانـين غـير الثابتة القابلة للتغيير وهذه الطائفة تتعلق بقضايا المـجتمع القـابلة للـتغيير وفـي ضوء تغيرها نتيجة الاجتهاد تتغير أصولها أيضاً، والملاحظة الجديرة بـالاهتمام في هذا المجال وجوب التمييز بين القانون والمادة، أجل فالمادة متغيرة ومتطورة على الدوام، ولكن هل يجب أن يتغير القانون ويتطور دائـماً؟ هـل أن قـوانـين الرياضيات خاضعة للتغيير وهل سيحل يوم لا يكون حاصل ضرب ٥ × ٥ خمسٌ وعشرون؟

إن الحركة والتطور في المادة لا في غيرها، فهل سيتغير القـانون القـائل: «إن المادة تشهد حركة وتطوراً دائمين»؟ من المسـلّم بـه أن الجـواب سـلبي، إذن ليس لزاماً أن يكون كل قانونٍ قابلاً للتغير بالضرورة ليستنتج في ضوء هذه الفكرة الخاطئة وجوب التغيير في قوانين الإسلام وننكر ديمومتها.

الشبهة الثانية

العجز إزاء المستجدات

يقولون: إن قوانين الإسلام لا تلبي المستجدات التي تطرأ في المجتمعات الإنسانية.

كانت الشبهة الأولى تقوم على أساس وجوب التطور في ضوء مقتضيات الزمان، غير أن هذه الشبهة تقوم على النقص والعجز. إذ يقولون: ظهرت في المجتمعات المعاصرة قضايا لم يألفها إسلام ما قبل أربعة عشر قرناً وبالتالي فهو لم يسن لها قانوناً، وكمثال نسوق الأمور والموضوعات التالية:

المذياع، التلفاز، المشروبات الغازية صرعات الألبسة الجديدة، هبوط الإنسان على سطح القمر وطبيعة واجباته من قبيل الصلاة والصوم وغيرها، الشركات ذات الاسهم المشتركة، التأمين، تشريح جسم الإنسان، التلقيح الاصطناعي، تحديد النسل عن طريق الحبوب ووسائل منع الحمل والإسقاط، مزايا التأليف، الكحول الصناعي، نحر الحيوانات بالآلات الحديثة، الرهن، إلحاق الأعضاء الميتة بالحيّة، بيع أعضاء جسم الإنسان، العمليات المصرفية، بطاقات القروض وكثير من الأمور وغيرها.

الـرد

الإسلام في نظامه القانوني لا يرتكز على حقوق غامضة لا تقبل التغيير،

ففي الأصول الفقهية للإسلام التي تمثل مبناه الحقوقي ثمة قواعد يمكن من خلال الاجتهاد مما تشخيص التكليف بالنسبة لكافة القضايا والموضوعات المستحدثة فعلى سبيل المثال يتم البحث في قضية التشريح على أساس قاعدة التزاحم «الأهم فالأهم»، والمشروبات الغازية وموديلات الألبسة الجديدة إذا لم تقع تحت عنوان المحرّم القطعي يصدر الحكم بجوازها على أساس القاعدة الكلية «البراءة» و«أصالة الإباحة» و«قبح العقاب بلا بيان»، وعلى أساس قاعدة «نفي الضرر» تحرّم الأمور التي تلحق الضرر بالإنسان بنحو من الأنحاء من قبيل الترياك، والهيروئين وسائر المخدرات، وتصدر الفتوى بخصوص المتاجرة بالسلع عبر التمسك بالرواية الواردة في تحف العقول القائلة بجواز شراء وبيع ما فيه منفعة محللة وعدم جواز شراء وبيع ما ليس فيه منفعة محللة. فهنالك قواعد كلية تمثل مبنى استنباط الأحكام بالنسبة للكثير من الأمور والمستجدات من قبيل القاعدة الكلية ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾[1] وقاعدة «العسر والحرج». وفي ضوء جواز سباق الخيل والرمي واستناداً للآية الكريمة ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾[2] ووفقاً لقاعدة «تنقيح المناط» يأتي الحكم بجواز سباق السيارات والآليات التي تستخدم في قتال العدو وكذلك في سباق الرمي إذ لا يقتصر التجويز على الرمي فحسب وإنما يشمل كل الحالات المشابهة له.

---

(١) البقرة: ١٨٨.

(٢) الأنفال: ٦.

الشبهة الثالثة

الاقتصار على العرب

القضية الأخرى المثارة حول خاتمية نبي الإسلام ﷺ هي اقتصار نبوته ﷺ على العرب، إذ يقول مثيروا هذه الشبهة: بما أن لغة القرآن هي العربية وأحكام القرآن تتماشى مع نمط الحياة العربية من هنا لنا أن نقول أن رسالته ﷺ مقصورة على العرب ولا تشمل كافة الأقوام والملل، وفيما يتعلق بتماشي أحكام القرآن مع حياة العرب أوردوا الأمثلة التالية:

١ ـ اختصت الزكاة في الإسلام بالحنطة، الشعير، التمر، الزبيب، البقر، الإبل، الغنم، الذهب، الفضة وهذه جميعاً مرتكزات اقتصاد المجتمع العربي.

٢ ـ إن الحج يرتبط بالكعبة وأماكن خاصة في الحجاز. وهذه قرائن تؤكد مجيء الإسلام والقرآن للعرب دون غيرهم من الأقوام والأمم.

الـرد

حريٌّ القول فيما يتعلق بالقرآن: أنه لابد أن ينزل بلغة واحدة أو بكافة اللغات أو بلغات العصر الحيّة. وهنا نقول:

أولاً: بخصوص إمكانية الترجمة لا ضرورة في أن تُترجم كلمات النبي ومن نبيها القرآن لكافة اللغات، فضلاً عن أن الموضوع الذي يُترجم الى كافة اللغات في العالم يزداد احتمال تحريفه والتلاعب به.

ثانياً: لو نزل القرآن باللغات العالمية الحية فقط ستثار ذات الشبهة عليه ويقول البعض أن القرآن جاء لأهل هذه اللغات فحسب وليس لكافة الأقوام والأمم.

ثالثاً: نحن نعلم أن اللغات العالمية الحية تتغير على مر التاريخ، كما هو شأن اللغة الفرنسية بالأمس واللغة الانجليزية الآن فيما تتمتعان به من مكانة.

وهكذا يتضح وجوب أن تكون كلمات النبي بلغة واحدة ونظراً لضرورة اتباع قومه ومقربيه له لغرض اكتساب المزيد من القوة في بداية الأمر فلابد من أن يكون كلامه بلغة قومه ونحن نعلم أن قوم النبي ﷺ كانوا ينطقون بالعربية إذن لابد أن يكون القرآن عربياً.

وكتحصيل حاصل يسع القول أن هنالك ثلاثة أسباب تستدعي عروبة القرآن هي:

١ ـ سعة اللغة العربية وقوتها.

٢ ـ إن اللحن الموسيقي لهذه اللغة أحد دواعي الجاذبية فيها.

٣ ـ عروبة النبي ﷺ.

ربما يُقال: لماذا اختير نبي الإسلام من بين العرب وليس غيرهم من الأقوام والأمم؟ وللإجابة ينبغي القول أن النبوة ليست أمراً تعاقدياً بل الأهلية للنبوة تعد أمراً تكوينياً فلابد من تظافر الآلاف من العلل والأسباب كي يبلغ الإنسان الرقي والتكامل ويصل مرتبة النبوة، وقد نشأ هذا الكنز المعنوي العملاق في الحجاز فهل يقال لماذا استبطنت أرض الحجاز هذه الثروات المادية الضخمة؟ فإذا ما طُرح هذا السؤال تكون الإجابة عليه أن المقتضيات الطبيعية هي التي استدعت تكوين

هذه الثروات، وذات الجواب يأتي بخصوص الثروات المعنوية فثمة مجموعة من العلل والأسباب التكوينية الخارجة معرفتها عن حدود العلم توفر مقومات ظهور إنسان متكامل، الإنسان الذي يصلح لتبوء منصب القيادة والنبوة في ضوء هذا التكامل الطبيعي.

وأما فيما يتعلق بالأمثلة المتقدمة أي الزكاة والحج فلابد من معرفة أن الضرائب فيالإسلام لا تقتصر على الزكاة بل هي إحدى الضرائب المفروضة في الإسلام والضريبة الأخرى هي الخمس ذات الحدود الواسعة.

أن ٢٠٪ من المعادن العائدة للمسلمين، أي خمسها تعود للحكومة الإسلامية والفقراء، وأضيف موضحاً أن المعادن مفردة عامة تشمل الذهب، الفضة، النحاس، النفط، الكبريت، الحديد وغيرها.

ويجب الخمس أيضاً في غنائم الحرب، والدخول التجارية والكسبية وتمتد لتشمل كافة الدخول وكذلك تجب في الكنوز وأمور أخرى، وإن خمس هذه المواد يعود للحكومة الإسلامية والفقراء.

وبهذا يتضح أن الزكاة والضرائب المالية في الإسلام لا تتناسب مع المجتمع العربي فحسب بل هي متناسبة مع الظروف الاقتصادية لأي مجتمع.

وأما قضية الحج فلابد من العلم بأن هذه الفريضة الإسلامية العظيمة تستهدف غايات تربوية واجتماعية سامية وبوسع كلّ إنسان التنعم بها بما يتفق وأوضاعه الخاصة، وأن ما يصبو إليه الإسلام بالأساس هو اجتماع المسلمين جميعاً من كل قوم وأمة مرة واحدة كل عام، وأن أي مكان يُتخذ لهذا الغرض سيواجه بمثل هذا الاعتراض: لماذا هنا وليس في مكان آخر. ولقد حدد نبي الإسلام ﷺ الكعبة مكاناً للتجمع لأنها ليست قبلة وكعبة بل هي تحمل ذكريات

على قدر كبير من قيمتها في عمق التاريخ، فالكعبة تذكّر بالبطل الأعظم إبراهيم ﷺ محطّم الأصنام وجهاده ضد الطواغيت، والكعبة تذكّر بجهاد زعماء التوحيد وما أحرى بأن تُحيى هذه الذكريات كل عام لدى المسلمين في ظلال الحج والانتهال والاعتبار بماضي التاريخ من أجل مستقبلهم وبهذا يتضح أيضاً أن فريضة الحج لا تحمل مؤشراً على اختصاص الإسلام بالعرب.

والدليل الآخر هو لو اقتصر الإسلام على العرب فمما لاشك فيه اعتماده على أفضلية العنصر العربي على غيره من الأعراق، فالحزب النازي في ألمانيا كان يرى قيادته للقومية الجرمانية وبما أنه حدد دائرة عمله في قيادة هذه القومية فقد اضطر لإرساء بنائه وهيكليته على أساس أفضلية العنصر الجرماني.

لو كان الإسلام يرى امتداد رسالته على القومية العربية فكان الأحرى أن يشير في أقواله الى أفضلية العنصر العربي على أقل تقدير، في حين أن الأمر على العكس تماماً، وأن ما لم يتبناه الإسلام بل انبرى لمكافحته تماماً هو التفوق العنصري، فقد صرّح النبي ﷺ بانّ الناس من لدن آدم الى يوم القيامة كأسنان المشط، ويقول القرآن الكريم: ﴿أن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[1] فيستفاد من هذه الآية أن معيار الأفضلية والكرامة التقوى لا الانتماء الى عنصر معين، والآيات والروايات والشواهد التاريخية في هذا المجال من الكثرة ما لو أريد جمعها لألّفتْ كتاباً ضخماً.

على أية حال، الإسلام لا يرفض القومية العربية فحسب بل هو يؤيد الأممية وإن كافة تعاليمه وأحكامه تقوم على هذا الأساس، فلا يستفاد من أيٍّ من تعاليمه الأخلاقية، العبادية العقائدية محدوديته بقوم أبداً بل كافة القضايا

---

(١) الحجرات: ١٣.

الإسلامية ذات بعد عام وشامل، والسر في القضية أن الإسلام يتفق مع فطرة الإنسان، والفطرة واحدة ذات نمط واحد، وعليه لا يسع القول باختصاص الأحكام الإسلامية بقوم أو عنصر.

والقرآن الكريم يشهد على هذا الأمر بكل صراحة وقد جرى التصريح بالرسالة العامة للنبي ﷺ في الآيات ١٥٧ من سورة الأعراف، ١٠٧ من سورة الأنبياء، ١٩ من سورة الأنعام، ٧٠ من سورة يس، و ١ من سورة الفرقان، وأن أياً من آيات القرآن الكريم لم تخاطب العرب ولم تقل: يا أيها العرب، بل جاء الخطاب في كل موضع بصيغة: يا أيها الناس، يا أيها الذين آمنوا، وهذا بحد ذاته دليل آخر على سعة مدى رسالة النبي الأكرم ﷺ.

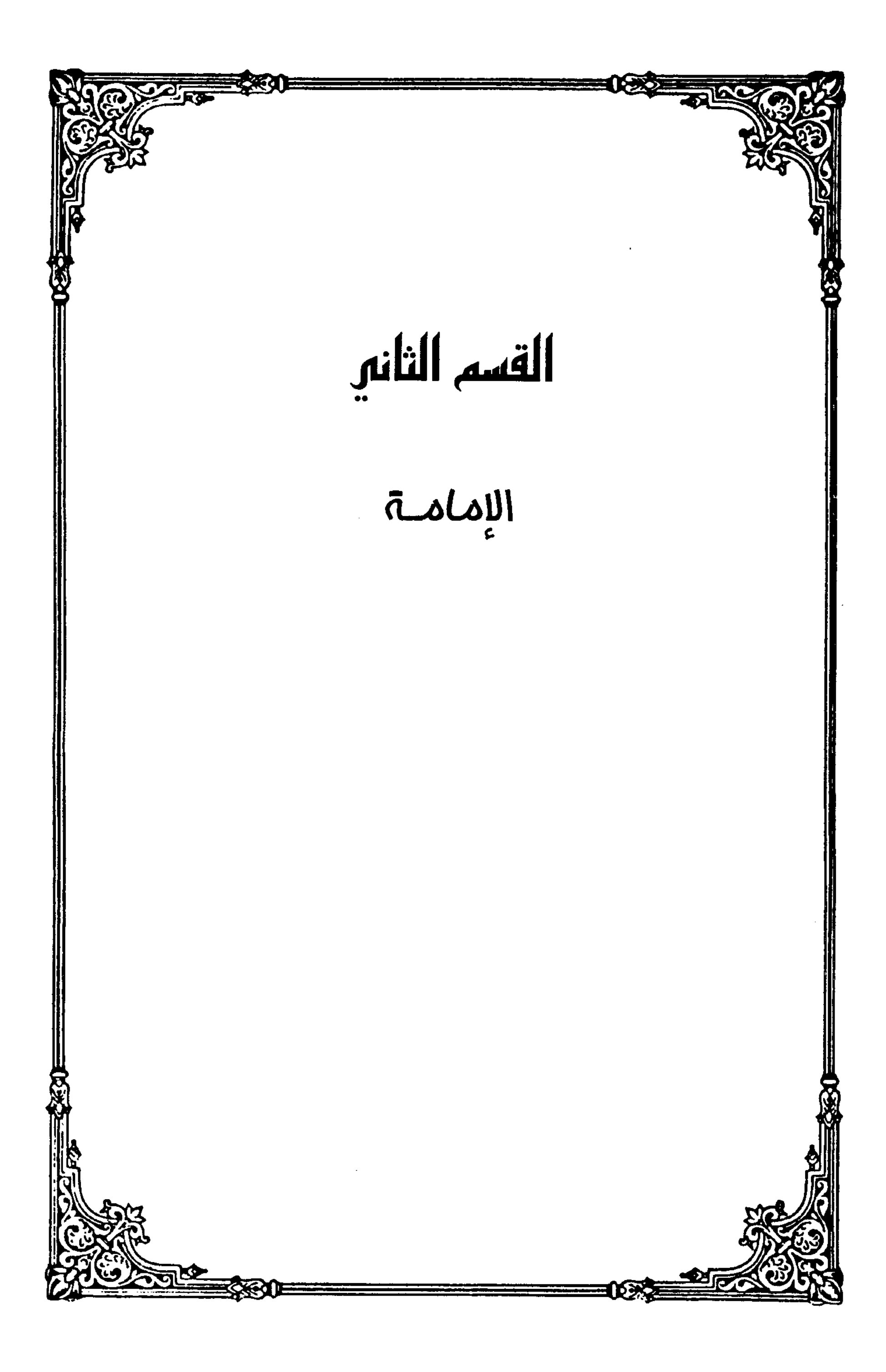
بالإضافة الى أنه ﷺ بعث برسائل الى ملوك كانوا من أقوام وأمم مختلفة ودعاهم الى الإسلام، وهذا دليل آخر على عالمية رسالته ﷺ.

والخلاصة أن عالمية رسالته ﷺ تثبت بثلاثة أدلة هي:

١ ـ القرآن.

٢ ـ العقل وانسجام الأحكام مع الفطرة.

٣ ـ الشواهد والأدلة التاريخية.



القسم الثاني

الإمامة



ما الغاية من بحث الإمامة ؟

﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فأتمهنّ قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾[1].

ويمكن البحث في الإمامة بطريقتين هما:

١ ـ البحث التاريخي عمّن كان يحق له الخلافة بعد الرسول الأكرم ﷺ.

٢ ـ البحث المتعلق بواجب وتكليف مسلمي العالم اليوم.

فتارة يجري البحث من منظار تأريخي فيمن كان يحق له الخلافة بعد رحيل الرسول الأكرم ﷺ، وهذا أمر هام فلِمَ ابتلي المسلمون بمثل هذا المصير ولماذا انحرفت الخلافة عن مسارها الحقيقي وطالتها التغيرات السياسية والاجتماعية؟ ومن البديهي أن هذا المنحى من البحث وإن كان ضرورياً ومفيداً في محله، لكننا على أية حال نقف أمام أمرٍ واقع والتاريخ هو الذي وضع أمامنا خلافة أبي بكر كواقع لا حقيقة.

وتارة يطرح البحث بطريقة أخرى وهي أننا كمسلمين ونتحمل تكاليف وواجبات، فمن أي مرجع نستلم تكاليفنا؟ وهَلْ قدّم الله والنبي ﷺ الى للناس مرجعاً صالحاً للإمساك بزمام الأمور وبيان الأحكام وتطبيقها لزمان ما بعد النبي

---

(١) البقرة: ١٢٤.

الذي ما زال متواصلاً؟

والطريقة الثانية تمثل بحثاً حياً يحتاج إليه المسلمون قاطبة في الوقت الراهن، فهنالك مذاهب متعددة في الإسلام الآن لكلّ منها إمام يأخذ عنه الأحكام الإلهية وهذه المذاهب تختلف فيما بينها في بيان الأحكام الإلهية، وهنا يتبادر هذا السؤال: هل أن النبي ﷺ هو الذي عرّف هؤلاء الأئمة ونصّبهم أم أن النبي لم يعين أحداً للإمساك بزمام الأمور وبيان الأحكام من بعده وعلى كل مسلم التحقيق بهذه القضية بنفسه ليدرك من أي مرجع عليه أن يأخذ أحكام دينه.

نحن على يقين بأننا وفي ضوء الالتزام بالدين الإسلامي نتحمل تكاليف وهذا اشتغال يقيني للذمة وبناءً على القاعدة المعروفة القائلة: الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، ومثل هذا اليقين لا يتأتى إلاّ بأخذنا للأحكام والتكاليف الدينية عن مرجع صالح لنتيقن البراءة، وهنا تبرز ضرورة التحقيق في هذه القضية وهل أن النبي ﷺ نصّب مرجعاً لبيان الأحكام والتكاليف أم لا؟

يجب أن يتضح عن أي المذاهب نأخذ الأحكام الإلهية عن الشافعي أم الحنبلي أم الحنفي؟ أم ليس عن أيٍ منها وإنما يجب أن نأخذها عن الإمام الناطق بالحق جعفر بن محمد الصادق عليه السلام. المسلّم به أن سنة النبي ﷺ واحدة وليست متعددة أو مختلفة أو متناقضة وهذه حقيقة تقرها كافة المذاهب.

على اية حال فأولئك القائلين: إننا مسلمون لا شيعة ولا سنّة إنما منطقهم هذا ليس سوى هروب من الحقيقة، فالمسلم يجب أن يعرف عن أي مرجع يأخذ الأحكام ومن الذي يعمل بأمره بعد النبي ﷺ وعلى أي مرجع يتعلم أحكام صلاته وصومه وسائر أموره؟

إن البحث حول الإمامة بهذه الطريقة والنمط مفيد وحيّ على الدوام. إذن

الحديث حول الإمامة ليس المقصود منه أن ننبش القبور ونُحيي الكلمات الميتة ونغذّي الخلافات، نعم نحن نعتقد بأحقية علي عليه السلام ولدينا أدلة جمّة على هذا الأمر، غير أن البحث في هذا الفصل يأتي وفق منحىً آخر يقوم على أساس قاعدة الاشتغال اليقيني الذي يستدعي البراءة اليقينية، وفيما يلي قصة تكشف عن جانب من وجه الحقيقة:

يروى أن السلطان خدابنده الذي كان يتخذ من السلطانية ـ قرب زنجان ـ عاصمة له، طلّق زوجته ثلاثاً في موضع واحد، لكنه ندم وأراد العدول غير أن فقهاء المذاهب الأربعة أفتوا بوجوب المحلل أي أن ينكحها شخص آخر بسبب وقوع الطلاق ثلاثاً، ومن ثم يطلقها وبعد انقضاء العدة يتزوجها الملك مرة ثانية لكن الاستعانة بالمحلل كان دون شأن الملك وأمراً صعباً، وأخيراً اقترح عليه بعض الوزراء الاستعانة برأي وفتوى إمام الشيعة وكان العلامة الحلي وقتذاك فاستفتاه الملك فأجاب العلامة: حيث أن الطلاق ثلاثاً لا يتحقق في موضع واحد فلا داعي للمحلل وبإمكان الملك العودة لزوجته دون محلل، لكن علماء المذاهب تلقوا هذه الفتوى بدهشة وطالبوا العلاّمة بالدليل، فاستدعى الملك العلامة الى إيران فتقبل العلامة وتوجه الى إيران حتى حلّ في مدينة السلطانية وحين دخوله مجلس الملك كان علماء المذاهب حضوراً أيضاً.

ولدى دخول العلاّمة تأبط نعليه وتوجه نحو الملك وجلس الى جانبه فجوبه عملاه ـ تأبطه نعليه وجلوسه الى جانب الملك ـ بالاستهجان من قبل الآخرين، فردّ العلامة قائلاً: أما جلوسي قرب الملك فكان استناداً لرواية عن النبي صلى الله عليه وآله تفيد: إذا دخلت المجلس فاجلس حيث وجدت مكاناً خالياً وحيث أنني لم أجد مكاناً خالياً سوى قرب الملك فجلست هناك، وأما حملي لنعلي فقد

سمعتُ أن الأحناف حضورٌ في المجلس وخشيت أن يقتفوا أثر إمامهم لأن أبا حنيفة سرق نعلي رسول الله ﷺ، لذلك فقد حملتُ نعلي معي، فامتعض علماء الأحناف الذين كانوا في المجلس واحتجوا احتجاجاً شديداً وقالوا: إن أبا حنيفة لم يعاصر النبي ﷺ ليسرق نعليه فهو قد ولد في النصف الثاني من القرن الأول الهجري وتوفي عام ١٥٠ هجري فأنّى له سرقة نعلي رسول الله ﷺ وهو لم يدرك عهد رسول الله ﷺ؟

قال العلامة: لقد أخطأت والقضية تعود لمالك: فقال علماء المالكية الحاضرون في المجلس أيضاً أن مالكاً لم يدرك عهد النبي ﷺ فأجاب العلامة: واعجباً لقد أخطأت ثانية والقضية على صلة بالشافعي فرد علماء الشافعية أن الشافعي ولد عام ١٥٠ هجري ولم يدرك النبي ﷺ فكيف يسرق نعلي النبي ﷺ؟ والعلامة حيث كان يرى اقترابه من مرامه تظاهر بكونه رجلاً كثير النسيان وقال: عذراً لكم لقد أخطأت مرة أخرى لقد كان أحمد بن حنبل الذي ارتكب هذا الفعل الفاحش وسرق نعلي رسول الله ﷺ وهنا جاء دور الحنابلة للدفاع عن أنفسهم فقالوا يا أيها العلامة إن أحمد بن حنبل ولد عام ١٦٤ هجري فكيف سرق نعلي النبي ﷺ؟

ولما أخذ العلامة اعترافاً من الجميع بأن أئمتهم لم يدركوا زمان النبي ﷺ ولم يكونوا من أصحابه رفع رأسه وقال: إذن ما هو دليلكم في اتباعكم لهؤلاء واعتباركم قولهم حجة؟ هل النبي ﷺ نصّبهم لهذا المقام؟ وما هو دليلكم على اتباعهم؟ فإننا الشيعة نتبع من رافق النبي ﷺ من سني طفولته، منذ السادسة وحتى آخر لحظات حياة النبي ﷺ وقال النبي ﷺ بحقه: أنا مدينة العلم وعلي بابها.

إننا ولغرض الحصول على الأحكام نرجع بالإضافة للقرآن الى العترة وآل

الرسول ﷺ والنبي ﷺ هو الذي صرّح: إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، ونحن بأمر من رسول الله ﷺ نلوذ بهذين الملاذين ونأخذ عن هذين المرجعين أحكامنا، ولنر الآن رأي أهل البيت في القضية التي ابتلي بها الملك، إن رأي أهل البيت هو: نظراً لأن الطلاق وقع من الملك في موضع واحد فهو يعتبر واحداً ولا تأثير لكلمة ثلاثاً في تثليث الطلاق ولا داعي للمحلل. هنا أعلن الملك خدابنده تشيعه وأبقى على العلامة لديه فترة من الزمن.

حديث الثقلين

جرى الكلام عن حديث الثقلين فلنقدم توضيحاً موجزاً حوله لأن هذا الحديث من الوثائق المهمة التي يُستند إليها في فصل الإمامة.

روي هذا الحديث على نحوين أحدهما ما ورد في القصة المتقدمة حيث قال النبي ﷺ: إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي. والرواية الثانية: إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وسنّتي.

والسنّة تعني قول المعصوم وفعله وتقريره فتارة نستنبط الحكم من بيان الإمام وثانية من فعله وعمله، وثالثة من تقريره، والتقرير يعني أن عملاً يبدر بمشهد من الإمام وبالرغم من قدرة الإمام على النهي عنه لكنه لا ينهى عنه بل يمضيه بسكوته.

على أية حال، حديث الثقلين مقبول لدى أهل السنة بروايته الثانية ولا يُشك فيه لديهم، والرواية الأولى من المسلّم والمقطوع بها لدى الجميع وفي كلتا الروايتين قال النبي ﷺ: إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما

لن تضلوا بعدي.

الإشكال الوارد هنا هو إن صحة كلتا الروايتين تكون النتيجة أن النبي ﷺ قد ترك بين الناس ثلاثة أشياء لا اثنين لأن لازمة الصحة في كلتا الروايتين التمسك بثلاثة أشياء، الكتاب، السنّة، العترة.

حري القول للإجابة: أن المرجع الصالح في الحقيقة شيئان لا أكثر أحدهما الكتاب والآخر السنّة بيد أن السؤال هنا من أين يتعين علينا أخذ السنّة، وفي الرواية الأولى حيث يقول ﷺ: الكتاب والعترة فالمراد أن نأخذ السنّة عن طريق العترة، وفي الحقيقة أن العترة طريق والسنّة غاية الطريق، والعترة لا تُبين شيئاً غير السنّة، إذن استناداً للرواية الأولى ولغرض العمل بالرواية الثانية يجب أخذ سنة رسول الله ﷺ عن طريق العترة أي أهل البيت وأئمة الدين وعليه يتعين على أهل السنّة الذين يأخذون السنّة عن غير طريق أهل البيت وبموجب هاتين الروايتين أن يعيدوا النظر في هذا المنهج ولا يختاروا سبيلاً غير سبيل أهل البيت.

بالإضافة الى ذلك فإننا نسأل هؤلاء الأخوة: ما هو الدليل في اقتصار المذاهب على المذاهب الأربعة؟ ولماذا لا يجري تقليد مجتهد آخر يستنبط الأحكام من النصوص، بل ما هو الدليل في هذا التحديد؟

لو وجب اتباع الأئمة الأربعة يُفترض بطلان أعمال الذين كانوا يستندون الى مصادر أخرى حتى القرن الرابع. اذ إننا نعلم ان الاعتراف بهذه المذاهب الأربعة وتحديد طريق أخذ الأحكام بها جاء في عهد الخليفة العباسي القادر بالله وفي القرن الرابع ولم يكن المسلمون قبلها ملزمين باتباع أحد هذه المذاهب الأربعة ولهذا فقد أفتى الشيخ شلتوت الرئيس الأسبق لجامع الأزهر في عصرنا بصراحة بجواز اتباع مذهب الإمامية الاثني عشرية في مجال الأحكام.

الإمامة استمرار للنبوة

إن أهم اختلاف وقع بين المسلمين بعد النبي ﷺ كان حول الخلافة، ومصدر الاختلاف في هل أن الخلافة تأتي بالتنصيب أم بالانتخاب.

وأهل السنّة يعتقدون بوجوب انتخاب خليفة النبي ﷺ وهو المنهج المتبع في عالمنا المعاصر فيما يخص قضية القيادة، فيما يؤمن الشيعة بأن منصب الإمامة كالنبوة منصب إلهي ومثلما يُنصب النبي من قبل الله فإن تنصيب الإمام كذلك من شأن الله.

لابد أولاً من معرفة على أي أساس طُرحت الإمامة وما هي الغاية من وجود الإمام في أوساط الأمة الإسلامية؟ وفي ضوء هذه الحاجة والغاية يتسنى الخوض ببحث قضية الإمامة.

إن كان الهدف من وجود الإمام التصدي لإقامة صلاة الجماعة ففي هذه الحالة لا يشترط فيه سوى العدالة وصحة القراءة، وإذا كانت الغاية إدارة الشؤون الدنيوية للمجتمع فإن شرطه الدراية بالأمور السياسية وإدراك البلاد، وإذا كانت الغاية فتح البلدان فلا بد له من الإحاطة بأسرار وخفايا القضايا العسكرية.

لكننا نعتقد أن الغاية من وجود الإمام هي ذاتها المنظورة من وجود النبي، وفي الحقيقة ان وجود الإمام يأتي لمواصلة مهام النبوة بمعنى كما أن النبي هو العلة المحدثة فإن الإمام العلة المبقية. أما مهام النبي والسر في وجود النبوة ففي أمرين:

١ ـ بيان الأحكام الواقعية للدين.

٢ ـ الإمساك بزمام أمور الحكم والإشراف على تطبيق الأحكام والقوانين

الإلهية.

والمراد من الأحكام الواقعية الأحكام التي تمثل النص الإسلامي الصريح دون زيادة أو نقيصة أو خطأ وزلل، وجدير بالتوضيح أن العلم من حيث طريقة الحصول عليه على ثلاثة أقسام هي:

الأول: العلم الحاصل عن طريق القلب والإشراق وأعلى مراتبة النبوة والوحي.

الثاني: العلم الحاصل عن طريق الحس.

الثالث: العلم الذي يتبلور في الذهن عن طريق العقل. وفي الصنفين الثاني والثالث يطرأ الخطأ واللبس ولكن لا سبيل أمام الخطأ والزلل في العلم الحاصل عن طريق الوحي والإشراق، وعلم النبي من هذا الصنف، أما علوم الآخرين ومنهم المجتهدين فهي من الصنفين الثاني والثالث، من هنا يأتي الاختلاف في وجهات النظر بين الفقهاء والمجتهدين حول مسألة فقهية معينة مع علمنا بأن حكم الله واحد في النص الواقعي، ففيما يخص صلاة الجمعة في زمان الغيبة ـ مثلاً ـ هنالك ثلاثة آراء مختلفة بين الفقهاء ومن الواضح أن هذه الآراء الثلاثة لا يمكن أن تكون بأجمعها حقه ومطابقة للواقع وأن واحداً منها فقط هو الحق.

وهنا لابد من البحث في أيٍّ من هذه الطرق يجب اختياره لينتفي احتمال الخطأ فيه، فنحن إذ لا نعرف سلفاً هذا الطريق ولسنا نعرف سبيل الإحاطة بالأحكام الواقعية للإسلام بعد الرسول الأكرم ﷺ. اذن لابد أن يتولى النبي الأكرم ﷺ بنفسه عملية التعريف والطريق الذي طرحه ﷺ لهذا الغرض كان واحداً الكتاب والآخر السنّة عن طريق أهل البيت والعترة كما تشهد على ذلك الإسانيد القاطعة لحديث الثقلين. فضلاً عن وجوب معرفة أيٍّ من أنماط

الحكومات أكثر انسجاماً مع مصالح البشر ومثلهم العليا، الحكومة التي تأتي عن طريق الانتخاب أم الحكومة التي يرسمها الله سبحانه وتعالى، ونحن نعلم أن ثلاثة أنواع من الحكومة مرت على التاريخ البشري هي:

١ ـ الحكومة الفردية: وهي الحكومة التي تكون فيها زمام الأمور بيد شخص واحد وإرادته هي التي تقرر المصير لوحدها ومن الواضح أن هذا الفرد ربما يكون عادلاً أو ظالماً وربما يكون صالحاً ومنصفاً ومديراً ومدبراً أو مستبداً وظالماً إذ ذاك يسمى دكتاتوراً.

٢ ـ الحكومة الطبقية: من قبيل حكومة الأشراف.

٣ ـ الحكومة الشعبية: ويُطلق على هذا النوع الحكومة الديمقراطية والمعيار في هذا النمط أصوات الأكثرية وليس كافة الشعب مائة بالمائة لاستحالة اتفاق الآراء.

وفي النوع الأول وهي الحكومة الفردية إن كان الشخص مُنصباً من قبل الله تسمى «الحكومة الدينية» والمعيار فيها إرادة الله والحاكمية لله، وإذا كانت الأمة تعتقد بأن هذا الفرد منصوب من الله خضعت لحكومته وتلقبت حاكميته بكل كيانها وبهذا فإن الحكومة الإلهية هي في الحقيقة حكومة كل الناس، لأن الناس جميعاً على افتراض إيمانهم بالله وأنه هو الذي اختار شخصاً للحكم، يؤمنون بحكومته وبإيمانهم به يمنحون أصواتهم له، وبتعبير آخر ليس ثمة فارق بين الحكومة الإلهية والحكومة العامة، والشيعي يؤمن بمثل هذه الحكومة ويقول: يجب أن يُنصَّب الخليفة والوصي بعد رسول الله ﷺ من قبل الله. ولكن إذا ما تصورنا الحكومة على أساس الانتخاب كما فعل أهل السنة فإن اتفاق الآراء في مثل هذا النمط محال وآراء الأغلبية هي التي تعيّن الحكم، وفي مثل هذه الحكومة تُرغم

الأقلية على مماشاة الأكثرية وتقبّل الحكومة المملاة عليهم، فـلم ذاك يـاترى؟ وهل من المعقول مثلاً اتباع ٤٩٪ من الشعب لـ ٥١٪ آخرين دون سبب؟ غير أن الحكومة التي صاحب القرار فيها الله تعالى يتقبلها الناس مائة بالمائة في ضـوء أيمانهم بالله وذلك لاعتقادهم بوجوب توفر الإمام على شروط معينة، فيجب أن يكون عادلاً ومعصوماً، كفوءاً ومدبراً ولا تتيسر معرفة هذه المزايا إلا لله سبحانه، من هنا يقول الشـيخ الرئـيس فـي الصـفحة ٥٦٤ مـن كـتاب إلهـيات الشـفاء: والاستخلاف بالنص أصوب.

الملاحظة المهمة الأخرى هي أن في الحكومات المنتخبة التـي تكـتسب وجودها بآراء الأكثرية يتعين على الحكـومة مـماشاة رأي الأغـلبية وتـحقيق إرادتها، وبتعبير آخر أن مرشد الحكومة فـي بـرامـجها وخـططها والاجـراءات الحكومية هي أهواء وإرادة الأغلبية وليس مصالحها وإذا مـا قـامت بـغير ذلك فلا سبيل أمامها سوى الاستقالة، أما المعيار في الحكومة الإلهـية فـهي مـصالح الأمة لا رغبتها وميولها، اذ وليس الرغبات بأجمعها تقوم على أسـاس مـصالح بل أن بعضها يتركز على أساس الغرائز الخارجة عن حدود الاعتدال والمنحدرة نحو الإفراط. من هنا لا يتم الاعتناء بمثل هذه الرغبات فـي الحكـومة الإلهـية وينصب الاهتمام كله على المصالح الواقعية للناس وتسعى الحكومة لرسم الخطط والبرامج التي توفر مصالح الفرد والمجتمع في خاتمة المطاف المصالح الحقيقية للفرد والمجتمع سواء رغب بها الناس أم لا. وهنا يتضح الحد الفاصل بين المنهج الإسلامي في الحكومة والنـمط العـالمي المـعاصر، فـالمنهج الإسـلامي ديـني والمعاصر ديمقراطي.

وثمرة الآية التي أوردناها في مستهل الحـديث هـي وجـوب أن تكـون

الإمامة انتصابية لا انتخابية، والعجب أن البعض يرون أن النبي ﷺ رحل عن الدنيا دون أن يعين أحداً لخلافته، والنبي ﷺ هو الذي يصرّح: من مات بدون وصية مات ميتة جاهلية، فالوصية علامة الإيمان. فكيف للنبي ﷺ أن لا يوصي فيما يخص أهم الأمور وهو الخلافة؟ النبي الذي وجّه تعليماته فيما يخص كافة شؤون الناس ولم يهمل أية زاوية من زوايا الحياة الفردية والاجتماعية كيف له أن يغفل قضية الحكم الهامة ولم يصدر تعليماته بشأنها؟ النبي الذي كان قد أبدى توجيهاته فيما يخص الطعام، الزواج، المسواك، الصلاة، واجبات الفراش، رضاعة الطفل، وبالتالي دقيق الأمور وكبيرها ووضعها تحت ضابطة القانون، هل يصح منه إهمال قضية الخلافة والحكم الهامة من بعده؟

لما كان النبي ﷺ ينوي مغادرة المدينة لعدة أيام كان ينصّب خليفة له وأحياناً كان يوصي لعلي بن أبي طالب كما فعل ذلك لدى توجهه الى تبوك وهذا منهج عقلاء العالم، وبهذا هل يصح القبول بأن النبي الأكرم ﷺ وعندما أوشك على مغادرة الأمة والى الأبد تركها دون خليفة أو إمام؟ فحتى لو كان النبي ﷺ إنساناً بسيطاً لم يترك الامة التي صنعها دون إمام، النبي الذي ينوي أن يجعل من دينه عالمياً هل يصح منه أن لا يُنصّب إماماً له وبإهماله وغفلته يضع الأمة أمام الاختلاف والتشتت الذين يُعدّان آفة الرقي والتكامل؟

آية التبليغ

تجرع النبي الأكرم ﷺ المشقة على مدى ثلاث وعشرين سنة في تبليغ الدين وقد تحمل المحن والمصاعب في هذا الطريق وبذل كل ما في وسعه لإبلاغ

الرسالة، وبعد ثلاث وعشرين سنة من أدائه لتكليفه خاطبه الله قائلاً:

﴿يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾[1].

فما هذا الأمر الخطير الذي بعدم إبلاغه لم تُبلّغ الرسالة أولاً، والمثير لردود أفعال حادةٍ بين الناس ثانياً؟ هل هو سوى الخلافة والوصاية؟ وبالذات حيث يقول استمراراً للآية ﴿والله يعصمك من الناس﴾ فيتضح أن الإعلان عن هذه القضية الخاصة ربما يثير مشكلة وتترتب عليه فوضى بحيث يتعرض النبي ﷺ نفسه للتجريح ولهذا فإن الله يعده بالحفظ والصيانة.

حقاً أن الخلافة إكمال للنبوة وستبقى النبوة ناقصة دون الإمامة ولو لم يُعيّن الإمام سيبرز الاختلاف وبسببه يتزعزع أساس النبوة، وكيف يُتصور أن نبياً ينصّب من يخلفه خلال أسفار تستمر عدة أيام، ولم يفكر بخليفته وهو الآن يوشك على الرحيل والانفصال عن أمته الى الأبد!

يعتقد الشيعة أن النبي ﷺ أنجز هذه المهمة عملاً بالأمر الإلهي وبمقتضى سيرة العقلاء وحكم الشرع والعقل ولم يترك أمته دون ولي، وفي سياق أدائه لهذه المهمة بادر النبي ﷺ لرفع يد علي عليه السلام يوم الغدير وقال: مَنْ كنتُ مولاه فهذا علي مولاه.

ويصرّ أخواننا السنة على عدم اعتبار الهدف من واقعة الغدير تعيين الإمام ويقولون: غاية النبي كانت يومذاك القول: مَنْ أحبني فليحب علياً، بل قالت طائفة أن النبي ﷺ بعث علياً الى اليمن وبما أنه عليه السلام كان شديداً في الحق فقد نقم عليه

---

(١) المائدة: ٦٧.

البعض وامتعضوا منه والنبي ﷺ أراد أن ترسيخ مكانة علي لا تنصيبه خليفة له، بيد أن ثمة أمور في واقعة الغدير وكلمات النبي ﷺ تثبت بشكل قاطع أن ليس ثمة غاية له ﷺ سوى تعيين الخليفة لقوله في البداية: ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فهو هنا أكد أولوية نفسه على أرواح المؤمنين وأموالهم وأخذ الاعتراف منهم بهذه الأولوية، ثم قال: مَنْ كنتُ مولاه فهذا علي مولاه، أي من كنتُ أولى به من نفسه فإن هذه المكانة تنتقل لعلي الآن، وقبل إدلائه بهذا القول نادى ﷺ: أوشك أن أدعى فأجيب، وهذه العبارة بحد ذاتها تدلل على أن النبي ﷺ يُزمع تنصيب الخليفة وإلا فلم يكن من داعٍ لأن يتحدث عن الموت.

ثم قال: هنئوني أن اختارني الله للنبوة، واختار أهل بيتي للإمامة، وأضاف: أيها الناس فليبلّغ الحاضر منكم الغائب.

لقد كان هذا الأمر على قدر من الأهمية لدى النبي ﷺ بحيث أن كافة المفسرين والمؤرخين كتبوا: لما وصل النبي ﷺ الى مفترق طريقين أمر بالتوقف وأن يرجع المتقدمون حتى يصل المتأخرون الى الغدير. يقول عمار بن ياسر: لقد كان الجو قائضاً بحيث شددنا مآزرنا على أقدامنا، وكل ذلك يؤكد أن القضية تفوق بأهميتها قضية محبة علي عليه السلام بكثير.

أضف الى ذلك لو كان المراد الوصية للناس بمحبة علي عليه السلام لافترض به ﷺ القول: مَنْ كان يحبني فليحب علياً بعد الآن، لا أن يقول: مَنْ كنتُ مولاه فهذا علي مولاه لأننا إذا ما استخدمنا كلمة المولى بمعنى المحب يصبح معنى العبارة: مَنْ كنتُ أنا حبيبه فهذا علي حبيبه، وهنا فهو ﷺ يوصي الناس بعلي عليه السلام وليس يوصي علياً عليه السلام بالناس، وهي في الحقيقة، وصية لعلي عليه السلام بأن يحب الناس.

وفي الأيام الأخيرة من عمره ولغرض تأكيد هذا الأمر دعا ﷺ بقلم

وقرطاس فقال: ائتوني بقلم وقرطاس ليكتب ما يرسخ به خلافة علي بـن أبـي طالب ﷺ وإمامته، فشعر البعض بالخطر وأطلقوا عبارة كان فيها انحراف الإسلام عن مساره الحقيقي، وفي نهاية الأمر قالوا: حسبنا كتاب الله، فلا حاجة لنا بوصية النبي ﷺ ويكفينا كتاب الله. وبعد التفوه بهذا القول توترت أجواء المجلس، فطائفة قالوا إئتوا بقلم وقرطاس فيما انبرت طائفة مخالفين، وانـزعج النـبي ﷺ وأمـر الجميع بالانصراف.

يقول ابن عباس: لم تكن مصيبة أدهى من تلك المصيبة حيث منعوا وصية رسول الله ﷺ.. أجل كانت تلك المصيبة التي أعقبتها مصائب أزلت الإسلام عن مساره الصحيح.

إننا نعتقد بأن الإمامة منصب إلهي وأن الآية الكريمة ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ التي تخاطب إبراهيم ﷺ تدل عـلى أن الإمـامة يـجب أن تُـخلع عـلى الإنسان من قبل الذات الإلهية المقدسة، وفي آخر الآية يقول: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾، ومن هذا البعد السلبي يوضح القضية أيضاً، وعلى أية حال فإن هذه الآية تدلل على أن الإمامة من الشـؤون الإلهـية ومـناطها التـنصيب الإلهـي لا الاختيار الشعبي.

الإمامة أمر حقيقي لا اعتباري

إن الإمامة بالأساس أمر حقيقي وتكويني وليس اعتبارياً وتعاقدياً ونحن نعلم أن شؤون الكون قسمان إما اعتبارية وتعاقدية أو حقيقية وتكوينية، لا يخفى أن لكلمة «اعتباري» معنيين أحدهما انتزاعي والآخر تعاقدي والمراد هنا المعنى الثاني.

على أية حال، بعض شؤون الكون تعاقدية واعتبارية من قبيل قيمة الورقة النقدية أو طريقة ونمط أداء الاحترام التي لا تتميز بثباتها ودوامـها وهـي ذات اعتبار ما دام الاتفاق والعقد باقياً وتسقط من الاعتبار يوم يُلغى العقد، فـالورقة النقدية تحتفظ باعتبارها لغاية اليوم الذي تتعهد الدولة بعقدها في اعتبارها وإذا ما ألغت الدولة هذا العقد سقطت الورقة النقدية عن الاعتبار، أما الشؤون الحـقيقية والتكوينية فليست كذلك فـتركيب المـاء ـ مـثلاً ـ مـن عـنصرين الأوكسـجين والهيدروجين أمر طبيعي وتكويني فلا القرارات لها القدرة عـلى إلغـاء ذلك ولا التعاقدات لها تأثير عليه.

والامامة كذلك تنبثق عن مصدر حقيقي وتكويني لا عـن أمـرٍ تـعاقدي فالإمام مَنْ يتعين على الناس اتباعه والاقتداء به، ومثل هذا الشخص يـجب أن يتوفر على قابليات ومزايا خاصة، فلابد أن يـتوفر مـن نـاحية البـناء الطـبيعي والبدني والنفسي على مزايا جديرة بالاتباع، فالإمام بواقعه الطـبيعي يـجب أن يرسم أمام الناس آفاقاً من الفضيلة والموهبة ما يجعل الجميع يحتذون به باندفاع ورغبة، من هنا فلا قدرة لأية قوة على فرض شخص إماماً على المجتمع من خلال التعاقد والإملاء. فيجب أن يكون الإمام الأعلم والأفضل والأشجع والأعدل من كافة الناس، ليهوي الناس جميعهم نحوه ويتبعونه بفعل قوة الاستقطاب الكامنة في هذه الفضائل إذ أن المأموم مقود للإمام وما لم يرَ فيه الأهلية الحقيقية والواقعية لن يخضع لإمامته. وأن هذه الفضائل لا تتبلور لدى أحد بفعل التعاقد والاعتبار من هنا يأتي قولنا: الإمامة أمر طبيعي وتكويني وليس اعـتبارياً وتـعاقدياً واتـباع الإمام إنما يأتي في ضوء الحقائق الكامنة فيه، ونحن إذ نعتبر أنفسنا شيعة لعلي ﷺ فإن معنى ذلك أننا اتخذناه إماماً لنا في ضوء الفضائل التي يتميز بها. من هنا يأتي قول الإمام الصادق ﷺ تعقيباً على الآية الكريمة : ﴿ان الذيـن آمـنوا وعـملوا

الصالحات أولئك خير البرية﴾[1]: أولئك هم شيعتنا أهل البيت.

وفي رواية أُخرى قال الرسول الأكرم ﷺ لعلي عليه السلام: أولئك هم شيعتك يرضى الله عنهم يوم القيامة ويرضون عنه، وأعداؤك في العذاب الأليم.

يقول الإمام الصادق عليه السلام: خرجتُ أنا وأبي الى مسجد النبي ﷺ ومضينا حتى وقفنا بين قبر النبي ﷺ ومنبره وكان هناك جماعة يدّعون أنهم من شيعتنا، فسلّم عليهم أبي وقال: إني أحبكم وأحب رائحتكم فأعينونا بالتقوى والاجتهاد في عبودية الله وليس ولياً لنا من لا يقتدي في سلوكه بإمامه.

وروي انّ مجموعة من أهل خراسان جاءت تزور الامام الرضا عليه السلام وذكروا انّهم من شيعته، ولكن الامام عليه السلام لم يلتق بهم إلّا بعد عدة أيام، فعدما التقوا به عاتبوه على ذلك التأخير، فقال لهم: هل تعلمون من هم شيعة علي والحسن والحسين عليهم السلام، انهم سلمان وأبا ذر والمقداد وعمار ومحمد بن أبي بكر، فهم لم يخالفوهم يوماً.

وعن جابر بن يزيد الجعفي، قال: قال أبو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام: يا جابر، أيكتفي من انتحل التشيع أن يقول بحبّنا أهل البيت؟ فوالله ما شيعتنا إلا من اتّقى الله وأطاعه، وما كانوا يعرفون ـ يا جابر ـ إلّا بالتواضع، والتخشع، وكثرة ذكر الله، والصوم، والصلاة، والتعهد للجيران من الفقراء وأهل المسكنة والغارمين والأيتام، وصدق الحديث، وتلاوة القرآن، وكفّ الألسن عن الناس إلّا من خير، وكانوا أُمناء عشائرهم في الأشياء.

فقال جابر: يا بن رسول الله، لست أعرف أحداً بهذه الصفة.

---

(١) البينة: ٧.

فقال ﷺ : يا جابر ، لا تذهبن بك المذاهب ، أحسب الرجل أن يقول أحب علياً وأتولاه ! فلو قال : إني أحب رسول الله ، ورسول الله خير من علي ، ثم لا يعمل بعمله ولا يتبع سنته ، ما نفعه حبّه إياه شيئاً ، فاتقوا الله واعملوا لما عند الله ، ليس بين الله وبين أحد قرابة ، أحب العباد إلى الله وأكرمهم عليه أتقاهم له وأعملهم بطاعته ، والله ما يتقرب إلى الله جل ثناؤه إلّا بالطاعة ، ما معنا براءة من النار ، ولا على الله لأحد من حجة ، من كان لله مطيعاً فهو لنا ولي ، ومن كان لله عاصياً فهو لنا عدو ، ولا تنال ولايتنا إلّا بالورع والعمل.

نستشف من مجموع هذه الروايات أن الإمامة أمر طبيعي وتكويني وليس تعاقدياً والإمام إمام شئنا أم أبينا، عرفناه أم لم نعرفه، أمسك بزمام الأمور أم لا، من هنا قال الخواجة نصير: ان وجود الإمام لطف وتصرفه بالأمر لطف آخر.

وخلاصة القول: أن الإنسان بحاجة للقدوة ولا تتيسر السعادة للإنسان سوى باتباعه للقدوات الحقة ومن كان في أعلى درجات الكمال الإنساني بإمكانه أن يصبح قدوة وهنا تثبت تكوينية الإمامة.

والاستدلال القياسي لذلك بهذا النحو: إن الإنسان بحاجة للإمام لبلوغ السعادة، والإمام لابد أن يكون في أعلى درجات الكمال وهذا الكمال لا يتحقق للمرء بالتعاقد أبداً بل يتبلور مثل هذا التكامل في طبيعة الإنسان تكوينياً، وما يقوم به الله والنبي هو إنهما يعرّفان مثل هذه الشخصيات للمجتمع ويكشفان عن صلاحية الفرد وبيان أهليته للناس والتحدث عن فضله أمام الجميع، وعليه فإن الإمامة لا تكون انتخابية تستند لآراء الناس، بل الله الذي يجب أن يكشف عن مثل هذا الإنسان المتكامل أمام الناس وهذا ما يعنيه مفهوم التنصيب في أمر الإمامة.

ما ذكرناه حتى الآن يختص بإمامة علي عليه السلام، وأما إمامة سائر الأئمة عليهم السلام حتى المهدي الموعود (عج) فقد كانوا وطبقاً للروايات المتواترة التـي وصـلتنا الأعلم والأتقى والأشجع والأزهد بين أهل زمانهم أجمعين، وبحكم هذه الفضائل كان يُفترض أن يمسكوا بالقيادة وزمام الحكم، وتُثبت هذه الإمامة والولاية لهم أيضاً عبر الكرامات المتواترة النقل في كـتب الحـديث، فـقد رويت فـي كـتب الفريقين روايات كثيرة عن النبي صلى الله عليه وآله قال فيها: أن الأئمة اثنا عشر، وعبّر أحياناً بالخلفاء والنقباء وهذه الروايات لا تنطبق إلا مع ما يعتقده الشيعة لأن عدد الاثني عشر لا ينطبق مع عـدد الخـلفاء الأربـعة وخـلفاء الأمـويين والعـباسيين، وإن الروايات والأحاديث الواردة عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله على نوعين:

١ ـ الأحاديث التي ذكر فيها صلى الله عليه وآله عدد الأئمة بالاسم والصفة وكافة الخصال وخليفة كل منهم. وهذه الطائفة من الأحاديث مـن الكـثرة بـحيث قـال بـعض المحدثين إننا نعجز عن إحصائها ويجمع علماء ومحدثوا أهل السنة على ما ذكره النبي الأكرم صلى الله عليه وآله من عدد اثني عشر لكنهم يختلفون في تعيين من هم المقصودون في العدد اثني عشر، وبعضهم يعتقدون بأن المراد من هؤلاء الاثني عشر خصوص أئمة الشيعة.

والأحاديث المروية عن رسـول الله صلى الله عليه وآله بـهذا الصـدد جـاءت بـعبارات مختلفة[1]، وكمثال على ذلك تأملوا الحديث المنقول عن جابر بن سمرة بعبارات مختلفة:

---

(١) بحار الأنوار: ج٣٦ الباب ٤١، ص ٢٣٠ وما بعدها.

١ ـ عن جابر بن سمرة قال : كنت مع أبي عند النبي ﷺ فسمعته يـقول : يكون بعدي اثنا عشر أميراً ، ثم أخفى صوته ، فقلت لأبي : ما الذي أخفى رسول الله ﷺ؟ قال : قال : كلهم من قريش .

٢ ـ عن جابر بن سمرة قال : أتيت النبي ﷺ فسمعته يقول : إن هذا الأمر لن ينقضي حتى يملك اثنا عشر خليفة .

٣ ـ عن عبد الملك بن أبي عمير أنه سمع جـابر بـن سـمرة يـقول: قـال رسول الله ﷺ : لا يزال أمر الناس ماضياً حتى يلي عليهم اثنا عشر رجلاً .

٤ ـ عن سماك بن حرب قال : سمعت جـابر بـن سـمرة يـقول : سـمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يزال الاسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة .

٥ ـ عن جابر بن سمرة قال : انطلقت إلى رسول الله ﷺ ومعي أبي فسمعته يقول : لا يزال هذا الدين عزيزاً منيعاً إلى اثني عشر خليفة ، فقال كلمة أصمنيها الناس ، فقلت لأبي : ما قال ؟

قال : قال : كلهم من قريش .

٦ ـ عن جابر بن سمرة قال : قال النبي ﷺ : لا تزال هذه الأمة مستقيماً أمرها ظاهرة على عدوها حتى يمضي اثنا عشر خليفة ، كلّهم من قريش ، فأتيته في منزله قلت : ثم يكون ماذا ؟ قال : الهرج .

٧ ـ وفي رواية أبي داود قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا يزال هـذا الدين قائماً حتى يكون اثنا عشر خليفة كلهم تجتمع عليه الأمة ، فسمعت كلاماً من النبي ﷺ لم أفهمه فقلت لأبي : ما يقول ؟

قال : قال : كلهم من قريش .

٨ ـ وفي أُخرى قال : لا يزال هذا الدين عزيزاً إلى اثني عشر خليفة قال : فكبّر الناس وضجوا ، ثم قال كلمة خفية وذكر الحديث .

وقد أخرج أحمد بن حنبل العديد من أمثال هذه الروايات في مسنده .

إيضاح

من الحديث الذي نقلناه عن جابر بن سمرة وفي ضوء كلام الرسول الأكرم ﷺ في وصفه للائمة الاثني عشر «من عزة الإسلام ومنعته على أيديهم أو ظهور أمر الأمة والإسلام وما شابه هذه التعابير» نستنتج أن ليس المراد من هؤلاء الخلفاء ملوك الأمويين والعباسيين البتة. لأن الإسلام لم ينل العزة والمنعة على أيدي هؤلاء بل أنهم أنزلوا به ضربات ماحقة أيضاً، فهل تصدق هذه العبارات التي جرت على لسان نبي الإسلام ﷺ على أمثال معاوية ويزيد؟ ألم يقع الاختلاف بين المسلمين في عهد معاوية حول قضية الخلافة؟ ألم تقع معركة صفين على يدي معاوية وكان سبباً في مقتل تسعين ألفاً من المسلمين في هذه المعركة؟ ألم يُقتل ابن رسول الله ﷺ على يدي يزيد؟ ألم تفشى الفتن والفجور في بلاط الحكم في عهد يزيد، وهل كان الوليد بن عبد الملك أفضل حالاً من يزيد؟ وهل بلغ الإسلام العزة في بلاط هارون الرشيد بما فيه من آلاف الجواري والراقصات والخادمات؟ إذن لن تصدق هذه الأخبار والروايات بحقّ ملوك الفسق والجور من بني أمية وآل مروان ولا سلاطين الفسق من بني العباس، وان محاولة بعض علماء أهل السنة مطابقة هذه الأحاديث الشريفة بحق أولئك الفسقة الفجرة لهو مثار تعجب، وأن السبب في نقلنا لرواية جابر بن سمرة بتعابيرها المختلفة عن رسول الله ﷺ إنما لنوضح أن الاثني عشر خليفة الذين صرّح بهم ﷺ لا ينطبق

على هذه الفئة الفاسدة.

٢ ـ الروايات التي لم يُذكر فيها عدد الأئمة: ومن الروايات التي يقبل بها أهل السنة في هذا المجال هو حديث الثقلين، وبالرغم من رواية هذا الحديث بنحوين لكنه مسلّم به وقطعي الصدور باختلاف طفيف في كلماته نقلاً عن رسول الله ﷺ حيث يقول: إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي أحدهما أثقل من الآخر لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض.

والنقل الآخر لحديث الثقلين أنه ﷺ قال: إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وسنتي.

وقد قلنا آنفاً، إن كان كلا الحديثين صحيحان فإن ذلك يستلزم أن ما أوصى به الرسول الأكرم ﷺ ثلاثة أشياء وليس اثنين ـ أي ثقال وليس ثقلين ـ وقد جمعنا بينهما بهذا النحو: أنه ﷺ كان يقصد وجوب أخذ السنّة عن العترة ولم يضع سبيلاً آخر الى السنّة، وبناء على هذا وفي ضوء الرواية الأولى والثانية هل يصح اعتبار أناس آخرين غير أهل البيت والأئمة المعصومين الاثني عشر مصدراً ومبيناً للإحكام الشرعية؟ وهل يُعتمد على غيرهم في أخذ الأحكام؟ وهل يمكن مطابقة الرواية الأولى بشأن عدد الأئمة على غيرهم؟

الجواب بالنفي البتة لأن عدد الخلفاء الأربعة المعروفين بالراشدين يقل عن الاثني عشر، وملوك بني أمية يزيدون على الاثني عشر، فضلاً عن مَنْ منهم كان صالحاً لخلافة رسول الله ﷺ ما عدا عمر بن عبد العزيز الذي كان يلتزم بمظاهر الإسلام؟ أوليس يتعين على الخليفة التوفر على خصال المستخلف عنه الى حدٍّ ما؟ فهل كان هؤلاء الملوك يشبهون رسول الله ﷺ في العدل والعلم والصدق

والتقوى والعصمة؟ من الواضح جداً سلبية الجواب، إذن بمَ خلفوا رسول الله ﷺ يا ترى؟ فضلاً عن أن الأئمة بأجمعهم يجب أن يكونوا من بني هاشم وأن أولئك الذين لم يكونوا من بني هاشم كان ثمة كلام في كونهم من قريش فضلاً عن عدم كونهم من بني هاشم.

وملوك بني العباس كانوا أكثر من اثني عشر وهذا الحديث لا ينطبق عليهم أيضاً. وعليه لن يبقى مجال سوى أن يُحمل هذا الحديث على أئمة الشيعة الاثني عشر فأفضليتهم وأعدليتهم وأورعيتهم وتقواهم مما لا ريب فيها على الإطلاق، فلقد أخذوا علومهم عن رسول الله ﷺ ولم تكن علومهم اكتسابية بل لدنيّة إلهية.

وناهيك عن كل هذا فإن ظاهر الحديث هو اتصال الأئمة الاثني عشر زمنياً وأن الخلفاء الاثني عشر من بني أمية أو بني العباس الذين وقع عليهم الاختيار تعوزهم هذه الميزة وأن ما أوردوه من تفسيرات لا ينسجم مع ظاهر الحديث، بل أن ظاهر هذا الحديث يؤكد بالإضافة الى اتصال الأئمة مع بعضهم زمانياً، اتصالهم مع عهد الرسول ﷺ أيضاً لورود كلمة «بعدي» في كثير من هذه الروايات، حيث قال ﷺ: سيكون من بعدي اثنا عشر خليفة، وهذه العبارة تفيد الاتصال.

ما فيه الإعجاز والإعجاب في هذه الروايات هو الإخبار عن اتصال زمن هؤلاء الاثني عشر إمام، وإلا لكان بمقدور أي أحد التنبؤ بمجيء اثني عشر شخص عدولاً يقيمون حكومة صالحة حتى عدة آلاف أخرى من السنين أو حتى يوم القيامة وينال الإسلام العزة في ظل حكوماتهم، ولا غرابة ولا عجب في مثل هذه الأخبار وهي تخلو من الإعجاز، وما يثير التعجب أن هؤلاء الاثني عشر متصلون مع بعضهم وحكومتهم مستمرة لأن آخرهم المهدي (عج) الذي يعقب نهاية حكومته الهرج، أي تقوم القيامة، وهنا ربما يتبادر السؤال وهو: ان ظاهر ما

قاله الرسول الأكرم ﷺ بشأن الأئمة هو أنهم سيملكون الأمور حسب الظاهر، والدين إنما يُعزّ في ظلالهم ولعل معنى كونهم خلفاء هو بأن يقفوا على رأس الأمور في حين أننا نعلم عدم تحقق مثل هذا، وهذا الأمر لم يتحقق إلاّ لأمير المؤمنين عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام الى حدٍّ ما.

والإجابة هي ثمة احتمال قوي بأن ما قاله الرسول ﷺ بشأن الأئمة يعد أمراً تشريعياً، أي أن الله شرع حكومتهم ويجب على الأمة طاعتهم، لا أنه إخبار عن أمر خارجي وإنما الله قد منحهم هذا المنصب تشريعياً واغتصبه الآخرون منهم، وكان يجب على الأمة طاعتهم وإلا فهي مخالفة عاصية.

نورد هنا ـ تيمناً ـ رواية قصيرة عن رسول الله ﷺ في بيان إمامة هذه الأنوار الطاهرة:

ذكر الشيخ الصدوق «رضوان الله عليه» في كتاب كمال الدين بسند عن ابن عباس أنه يروي عن رسول الله ﷺ أنه قال في حديث طويل: الأئمة بعدي هم:الهادي علي، والمهتدي الحسن، والناصر الحسين، والمنصور علي بن الحسين، والشافع محمد بن علي، والنفاع جعفر بن محمد، والأمين موسى بن جعفر، والمؤتمن علي بن موسى، والإمام محمد بن علي، والفعّال علي بن محمد، والعلاّم الحسن بن علي، ومَنْ يصلّي خلفه عيسى بن مريم عليه السلام.

تذكير

بغض النظر عن الأخبار وتصريح الرسول الأكرم ﷺ بإمامة وولاية هؤلاء الاثني عشر بالوسع إثبات إمامتهم عن طرق أخرى وإن كان الطريق الأول هو

الأمثل أي الأخبار تصريح الرسول الأكرم ﷺ.

الطريق الثاني هو ظهور الكرامات الباهرات على أيديهم فقد ذُكرت في جميع تواريخ الأئمة معجزاتهم وكراماتهم بالتفصيل ولا شك ولا ريب أن الكرامة دليل الصدق، فمثلما المعجزة دليل صدق من يدعي النبوة، فإنها دليل صدق مَنْ يدعي الإمامة ايضاً.

الطريق الثالث، إذا ما ثبتت إمامة وخلافة علي بن أبي طالب المباشرة فإن وصيته بإمامة الحسن عليه السلام تُثبت إمامته ووصية الإمام الحسن بإمامة الحسين عليه السلام تثبت إمامة الحسين وهكذا.

الطريق الرابع، أعلميتهم وأفضليتهم على الآخرين وكافة معاصريهم وهذا أفضل دليل على إمامتهم ووجوب تبعية الأمة لهم، وهذا ـ بطبيعة الحال ـ الملاك يأتي في حال عدم وصول نصٍ يقيني عن رسول الله ﷺ ونبقى نحن وشأننا، ففي مثل هذه الحالة يصبح الملاك الأفضل لتعيين خلافتهم وإمامتهم هي أعلميتهم وأفضليتهم.

الفَصلُ الثَّالِثُ

المعاد



معاني المعاد

لا وجود لكلمة المعاد في القرآن وما ورد ليوم البعث في القرآن الكـريم كلمات أخرى من قبيل «القيامة» و«يوم الدين» وما شابه ذلك.

والمعاد مشتق من العود وهو مصدر ميمي أو اسم مكان أو زمان، ومـعناه مكان وزمان العودة، عودة شيء لشيء، وأن المراد من «العودة» في قضية المعاد واحدةٌ من المعاني التالية:

١ ـ رجوع الإنسان الى الله، والآية الكريمة «إنا لله وإنا إليه راجـعون»[1]. تشير الى هذا المفهوم، ولعل رجوع الإنسان الى الله يعني عودة الروح الى عالم المجردات أي العالم المجرد من المادة وقوانينها، وقال البعض: الرجـوع الى الله إنما يعني الرجوع الى رحمته أو عذابه.

٢ ـ عودة الروح الى البدن، أي أن الروح ترجع الى البدن في يوم القيامة وتبدأ حياة جديدة وهذا المعنى هو الذي يحمله الكثيرون في تصورهم عن يوم القيامة.

٣ ـ عودة أعمال الإنسان إليه بمعنى أن كافة أعمال الإنسان العملية مـنها والفكرية ترجع الى الإنسان في العالم الآخر بما يتناسب مع ذلك العالم.

ربما يُتصور عدم فاعلية القلب أو الدماغ ليعود الى الإنسان ولكن يـنبغي

---

(١) البقرة: ٤٦.

الانتباه الى أن كل شيء هو من القلب والدماغ، فالمرء إنما يفكر أولاً وفي ضوء هذا التفكير يبدأ نشاطه العضوي، والعمل إنما يُنسب الى الإنسان حينما يكون صادراً عن إرادته ورغبته، وإن كافة الأفعال الإرادية إنما تخرج من الدماغ وأن مهمة الدماغ إصدار الإيعازات لسائر الجوارح ويدفعها الى العمل، وفي الحقيقة أن عمل الأعضاء منوط بعمل الدماغ وسيكون لنا بحث مفصل حول عودة أعمال الإنسان خلال الأبحاث القادمة.

القضية الاساس في المعنى الاول والثاني، بقاء الروح

السؤال الاكبر والأهم الذي يترتب على ما تقدم هو: أوَ ليس الموت نهاية لوجود الانسان؟ أوَ ليس صفحة الانسان تُطوى بالموت وتُعدم حياته؟ فكيف يا ترى يُقال بأن روح الانسان تعود الى بدنه أو يرجع عمله اليه؟ وهذا السؤال طرحه كلٌّ من المذهب المادي والالهي على مدى تاريخ البشرية.

الحكماء والعارفون الالهيون بل المليّون وكافة المعتقدين بدينٍ يؤمنون برجوع الروح الى البدن وعودة الانسان الى الله وعودة الاعمال الى الانسان، أما الماديون فيعتقدون: **﴿إن هي الّا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين﴾**[1].

فالمدرسة الالهية وعلى خلاف تصور الماديين تؤمن بان الانسان ليس جسماً فحسب وان المادة تمثل بعداً واحداً من الانسان وحقيقة الانسان شيء وراء المادة قوانينها.

---

(١) المؤمنون: ٣٧.

الادلة على وجود الروح وتجردها

ان المعاد سواء بمعنى رجوع الانسان الى الله أو رجوع الروح الى البدن يقوم على اية حال ـ على اساس تجرد النفس وان كان البعض يعتقد بعدم وجود هذه الملازمة وان حقيقة المعاد لا تتوقف على تجرد الروح بيد ان الاصوب وجود ملازمة بينهما. اذن قبل كل شيء لابد من التطرق بالبحث الى هذا الاصل الهام والاساس وهو تجرد الروح. فللمدرسة الالهية أدلة كثيرة لاثبات تجرد الروح تشمل ادلة حسية واخرى عقلية.

١ ـ الادلة الحسية

أ ـ العلاقة بالأرواح

ان العالم المعاصر يعتبر الارتباط بالارواح أمراً مسلماً به وقد ألفت كتب كثيرة من كبار العلماء في هذا المجال، ونحن هنا لم نستخدم كلمة تحضير الارواح لان التعبير باحضار ربما يكون خطأً والافضل التعبير باحضار.

ب ـ التبادل الذهني والتنور الفكري

التبادل الذهني أو بتعبير آخر قراءة افكار الآخرين ايضاً في القضايا التي عكف العالم على دراستها موسعاً بشكل تطبيقي ويعتبرها العلماء على انها حقيقة عينية، وفضلاً عن القصص الكثيرة التي وردت في كتب العلماء الغربيين فان لدينا

نماذج وافرة في حياتنا وتاريخنا منها القضية المشهورة التي وقعت خلال معارك المسلمين مع بلاد فارس في عهد أحد الحكام في صدر الاسلام وهي مدونة في كتب التاريخ، فكيف يمكن تفسير هذه الحادثة وآلاف الحوادث امثالها ان كانت الروح ليست مجردة؟

ج ـ التنويم المغناطيسي

وفيه يُخضع المنوّم مَنْ يريد تنويمه لنومٍ عميق بفعل قوة مغناطيسية ويخضعه لارادته في حال النوم ويرسله الى مسافات بعيدة ويطلب منه الكشف عن اسرار وامور خافية ويطلعه عليها، وهذا بدوره لا يمكن تفسيره الّا عبر الايمان بالروح المجردة.

د ـ الرؤى الصادقة

الرؤية الصادقة افضل دليل على تجرد الروح، لان الروح إن لم تكن مجردّة فكيف يتسنى لها رؤية الاحداث عبر مسافات بعيدة وتتخلص من قيود الزمان والمكان؟

ينقل سيد قطب في تفسيره انه وحينما كان في امريكا رأى في المنام بابن اخيه رؤيا كانت متطابقة مع الواقع تماماً، ولدينا الكثير من هذا النماذج، فلو كان الانسان جسماً ومادة فكيف يتسنى له رؤية الحوادث البعيدة في المنام وفي لحظة وقوعها بالضبط؟ لابد من الاذعان ان الانسان بطولة البالغ متراً وستين سانتمتر ووزنه البالغ ستين أو سبعين كيلو غراماً له بعد آخر مجرد عن الابعاد المادية

والقوانين ذات الصلة بها، وفي ضوء ذلك البع يتسنى تبرير الرؤى الصادقة، وان الفرضيات التي اتى بها الماديون في تبرير الرؤى الصادقه ليست مُقنعة ولا يمكن توجيهها، والسبيل الأوحد لتبرير هو الايمان بتجرد الروح.

٢ ـ الأدلة العقلية

يصل مجموع الأدلة الفلسفية على تجرد الروح الى عشرة أدلة، ونحن هنا نورد أحد اوضح الادلة على وجود الروح وتجردها.

ان الانسان وعلى مدى حياته واحدٌ ولو كان مخلوقاً مادياً مائة بالمائة لكان قد فقد وحدته بفعل التغير والتحول الذي هو ميزة المادة قطعاً، فالانسان من الناحية المادية ليس واحداً ولو للحظتين من الزمان لأن الخلايا في تغير وتحولٍ دائمين.

ان كافة الظواهر المادية يطالها التغير وهي على الدوام تعيش حالة الصيرورة بيد ان الانسان واحدٌ منذ بداية حياته وحتى آخرها، ونحن نعلم ان الوحدة ليست خاصية المادة، ولو كان الانسان مادياً تماماً لما كان ذا وحدة وبقاء ذات، ونظراً لخلو الانسان من خاصية المادة فلا مناص من الاعتقاد بأن للانسان بُعداً آخر غير المادة وذاك ما نعبّر عنه بالروح، وهذا ابسط دليل على وجود الروح وتجردها.

ان الانسان في بُعده المادي يتغير ويتحول على الدوام فخلايا جسم الانسان تتغير عدة مرات بشكل كامل وان كانت الخلايا العصبية تتغير ببطء لكنها بالتالي تتغير وتتحول طبقاً لقانون التغير في المادة. وبشكل عام، الانسان في

السبعين من عمره وببعده المادي ليس كابن العشرين اذ تـتبدل كـافة خـواصـه المادية وخلاياه لكن وحدته في نفس الوقت تبقى مصونة مدى الحياة، فالانسان وحدة واحدة منذ يوم ولادته لغاية يوم وفاته، فانك بالرغم من تبدل كافة خلايا جسمك من الناحية الماديه لكنك ذاك ابن العشرين، فقبل عشرين عاماً كنتَ شاباً وها انت الآن أصبحت شيخاً كبيراً، وعظامك كانت قوية وهي الآن ضعيفة لكنك في نفس الوقت ذلك الانسان ابن العشرين.

فاذا ما كنت مديناً لأحدٍ قبل عشرين عاماً فانك لما تـزل مـدينا له الآن وليس بوسعك أبداً القول: انني لستُ ابن عشرين عاماً مـضت، واذا مـا ارتكب امرؤ جرماً قبل عشر سنوات فانّ المحكمة تدينه الآن ايضاً وتعاقبه اذ انه لم يتغير لمضي عشر سنوات أو اكثر أو أقل وهو ذاك ابن عشر سنوات مضت، ولا يُرفع عنه الدَين أو العقاب بحجة تغير الخلايا وما هذا الاّ بسبب بقاء وحدة الانسان وهذه الوحدة ليست ناجمة عن البعد المادي لان البعد المادي يتغير ويتبدل وانما هذه الوحدة متأتية عن بعد آخر وهو ما نعبر عنه بالروح التي تحافظ على وحـدتها العينية مدى الحياة ولولا هذه الوحدة لافتقد العقاب والثواب معناهما. فاستحالة التغيير في هذا البعد من الانسان دليل على عدم ماديته.

وبعبارة أُخرى ان عدم التغير هذا دليل على وجود الروح وعلى تجردها ايضاً، وهذا التجرد في الروح هو الذي يبرر عودة الروح الى البدن يوم القيامة لانه وفي ضوء تجرد الروح فان روح الانسان لا تفنى بالموت بل هي تـنسلخ عـن الجسد وتواصل وجودها المستقل وسيأتي يوم تعود فيه الى البدن ثانية.

لقد حاول الماديون كثيراً التنكر لادلة تجرد الروح بيد ان غاية جهدهم كان في قولهم: احضار الارواح كذب، قراءة الافكار كذب ومزاعم.

ان هؤلاء ينكرون كافة الحقائق العينية، ففي مجلسٍ دونتُ اموراً على ورقة وضعتها في ظرف وكان هناك من يدّعي الارتباط بالارواح حدّثني عن كل ما دوّنته ووضعته في الظرف بعيداً عن انظاره، وعمله الاعجازي هذا إما إنه جاء نتيجة لارتباطه بالارواح أو ان روحه استطاعت قراءة تلك الكتابة بالرغم من القوانين الفيزياوية والمادية، فكيف تُفسر هذه الظواهر يا ترى ألا يمكن تفسيرها الّا عبر قضية الروح وعدم حاكمية قوانين المادة عليها؟ أجل فالروح ظاهرة غير مادية وان المرتاض الذي يوقف بإرادته عنصر الاثارة عن الحركة، ومن يقرأ افكار الآخرين لا يُقدم على هذا الفعل بقوة مادية فهذه الافعال ليست شأن عالم المادة كما انها ليست موضع انكار من حيث المعاينة، غير ان المادية تكذّبها ولا يمكن انكار الحقائق بالتكذيب فلابد من الايمان بانّ للانسان حقيقة يشاء بها بالاضافة إلى بعده المادي، فهو يتكلم، ينظر، يتحرك وينسب اليه كل ما يقوم به فيقول: انا فعلت، انا سمعت، انا تحركتُ، فما هي هذه «الأنا» يا ترى؟

إليك مزيد من الايضاح في هذا الصدد:

ونبتدىء البحث بأربع مفردات هي القلب، النفس، العقل، والروح ونتطرق أوّلاً لبيان مفهوم هذه المفردات الأربع:

١ ـ القلب: وله معنيان:

أ ـ جسم صنوبري الشكل يقع على الجانب الأيسر من الجسم شبيهاً بقطعة من اللحم، وبدلاً من وصفه بالصنوبري فالأحرى أن نقول: جسم كمثري الشكل يزود الجسم بالدم.

ب ـ نفحة ربانية وروحانية.

٢ ـ الروح: ولها معنيان أيضاً:

أ ـ بخار يتكون في العروق نتيجة لدوران الدم .

ب ـ نفس المعنى الثاني للقلب، نفحة ربانية وروحانية .

٣ ـ النفس : ولها معانٍ متعددة نذكر منها هنا معنيين :

أ ـ أصل ومصدر كافة غرائز الانسان .

ب ـ ما فيه انسانية الانسان والحد الفاصل بين الانسان والحيوان .

٤ ـ العقل : وقد استخدم بمعانٍ متعددة أيضاً نورد منها اثنين وهما :

أ ـ كافة المدركات والأفكار التي تراود الانسان عبر سبل شتى .

ب ـ المراد من العقل ما تحصل عبره الادراكات، وما ذلك إلّا نتيجة النفحة الربانية .(١)

لنرَ الآن هل الانسان يمثل هذا البعد المادي المحسوس فحسب، أم انّ حقيقة الانسان هي ذلك البعد غير الملموس الذي يمثله المعنى الثاني للنفس والروح والعقل والقلب .

وأيّ من البعدين هو المراد من مفردة «أنا» التي نطلقها؟ فكل انسان محيط بنفسه وهو يعبّر عن نفسه بـ«أنا» فينبغي أن نعرف ما معنى «أنا» .

ثمة أربعة افتراضات هنا :

١ ـ أنا، تعني مجموعة الادراكات التي تحصل لدى الانسان عبر الجوارح .

٢ ـ أنا تعني الدماغ الذي يعد مصدر الفكر حسب رأي .

٣ ـ أنا عبارة عن أحد أعضاء جسم الانسان .

---

(١) للحصول على تفسير هذه المفردات الأربع راجع ج ٣، ص ٥ من كتاب احياء العلوم للغزالي، طبعة مصر .

٤ ـ أنا عبارة عن مجموع الجسم أي كافة الأعضاء والجوارح .

وعندما يطلق الناس كلمة «أنا» فانّ أكثر ما يقصدونه هو المعنى الرابع فهم حتى عندما يطلقون «أنا» يشيرون إلى أجسامهم بأيديهم، بيد انّه من الواضح جداً انّ معنى «أنا» ليس البدن، وذلك لعدم صحة اطلاق «أنا» فيما لو قطعنا أحد أعضاء الجسم بينما الأمر ليس كذلك .

وكذا فليست «أنا» تعني الدماغ، فلو أجرينا عملية جراحية للدماغ وأزلنا جانباً منه، نبقى نستعمل مفردة أنا بعد العملية الجراحية كما هو الحال قبل اجرائها، وليس هنالك عضواً معيناً بامكانه أن يكون معنى لـ«أنا» لاننا نستخدم كلمة «أنا» حتى بتغير ذلك العضو أو فنائه .

كما أن مجموع ادراكات الانسان ليست تغير معنى كلمة «أنا» وذلك لوجوب قيام تباين بين المنسوب والمنسوب إليه دائماً، ونحن عندما نقول «فكري أنا» من المسلّم وجود معنىً مختلف بين مفردتي «فكر» و «أنا» وان «فكري أنا لا تعني أبداً «فكر الفكر»، وعليه فانّ مفردة «أنا» لا تعني مدركات الانسان وأفكاره، بل التفكير احدى مراتب وجوده.

والمعنى الصحيح لـ«أنا» عبارة عن جوهر مستقل متحد مع البدن لكنه يفتقد لخواص البدن والمادة، وهي المخاطبة بالخطاب الالهي في سورة الفجر: ﴿يا ايها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾ .

النتيجة

في ختام هذا البحث نتحدّث مرّة أُخرى وبشكل مفهرس عن أدلّة تجرّد الروح سواء الأدلّة الحسيّة أو العقلية :

الدليل الأوّل: ان للانسان بالاضافة إلى بعده المـادي حـقيقة بـها يـريد يتحدث، ينظر وكل فعل يُنسب إليه، وهذه الحقيقة التي يعبّر عنها بـ«أنا» حقيقة خارج اطار المادة وخواصها.

الدليل الثاني: التنويم المغناطيسي، هي تـلك الأعـمال التـي يـقوم بـها الانسان أثناء النوم المغناطيسي، وهي خارجة عن طاقة الجسم والمادة.

الدليل الثالث: من خواص المادّة تقبلها لحالة واحدة عـلى الدوام وليس بمقدور المادة أبداً أن تتخذ حالات متعددة ومتناقضة في آن واحد فأيما قطعة من المادة أما أن تكون فيلاً أو أرنباً أو انساناً، ولا قدرة لمادة على أن تتخذ كلّ هذه الحالات في آنٍ واحدٍ، بينما ربما تتبلور في روح الانسان صور متعددة في آن واحد دون أن يحصل بينهما تزاحم أو تناقض وهذا بحدّ ذاته دليل على انّ الروح ليست مادة ولا مادية.

الدليل الرابع: انّ التفكير يُضعف البدن بينما الروح تقوى بـالتفكير وهـذا دليل على انّ الروح ليست مادية ولا جسمانية.

الدليل الخامس: الرؤى الصادقة تلك الحقائق التي يلمسها الانسان رغم الزمان والمكان دليل على انّ في الانسان حقيقة لا يـحكمها الزمـان والمكـان وسائر خواص المادة وهذه الحقيقة أمر مجرّد.

الدليل السادس: ان للمادة في كلّ حين صفة ولما تزول هذه الصفة عـنها تحتاج المادة إلى مقوم تلك الصفة كي تتصف بها مرة أُخرى، فمثلاً إذا ما سُخِّن الماء البارد وأُعيد تبريده مرة أُخرى فلا بدّ من أن يؤثر عليه عامل الحرارة كي يعود ساخناً مرّة أُخرى. وهذه احدى الخواص القطعية فـي المـادة، أمـا روح الانسان فليست كذلك، فعلى سبيل المثال: لو شاهدت الروح جسماً ثمّ زال هذا

الجسم وصورته مع الانسان، فإذا ما أراد الانسان استذكار ذلك الجسم في ذهنه فهو لا يحتاج إلى تصوير جديد لذلك الجسم بل الروح تستحضره دون حـاجة لعامل التصوير، اذن الروح ليس فيها خاصية المادة هذه أيضاً .

الدليل السابع : وحدة الانسان منذ بداية عمره وحتى نهايته دليـل عـلى وجود حقيقة لا مجال فيها للتغير والتبدّل على العكس من المادة .

الدليل الثامن : إذا ما ارتكب الانسان جرماً بأحد أعضائه ـ كأن يسرق بيده مثلاً ـ فلسنا نرتكب عملاً مخالفاً أن أنزلنا العقوبة بعضوٍ آخر، وهذا دليل على انّ اليد ليست هي التي تسرق بل الروح واليد بالنسبة للانسان انّما هي كالقلم بالنسبة لليد، ونحن نعلم انّ الكاتب الحقيقي ليس القلم ولا اليد وانما روح الانسان التي تكتب وإذا ما كان القلم معيباً فلا تستخدم الروح هذه الآلة المعيبة، ولا تمارس ارادتها في الكتابة، وكذلك لو حصل خلل في الدماغ فانّ الروح تفقد آليتها ولم يعد بمقدورها التفكير بصورة سليمة، وهكذا فمن خلال تعطل الفكر بتعطل الدماغ لا يعد دليلاً على مادية الروح كما قال البعض بل هذا التعطل انما هو وليد فقدان الروح لآلية عملها، فكما يعجز النجار عن العمل دون قاطعة وفأسٍ فـانّ الروح كذلك لا تقوى على انجاز عملها دون الدماغ .

الدليل التاسع : ان مداركنا وعلومنا لا تنطوي أبداً على خواص المـادة، فمن خواص المادة عدم انطباق الكبير على الصغير، وكذلك خاصية الانشطار ولا يحصل أي من هاتين الخاصتين في العلم والادراك .

المعنى الثالث: رجوع الأعمال

المعنى الثالث للمعاد رجوع وعودة أعمال الانسـان إليـه. يـقول البـعض

متعجباً: كيف تعود أعمال الانسان للانسان تلك الأعمال التي لا بقاء لها، الفكرة التي تمر على ذهن الانسان، التعدي الذي يقترفه، الرشوة التي يستلمها، الربا الذي يأكله، الصلاة التي يؤديها، هذه بأجمعها امور عابرة لا بقاء ولا دوام لأيّ منها، فما معنى رجوع الأعمال اذن؟ بالامكان الاستعانة بالعلم كثيراً لايضاح هذا الأمر وكما يلي:

١ ـ يقول علم الفيزياء: الكون ليس سوى مادة وطاقة، والمادة هي الطاقة المتراكمة والطاقة هي المادة الرقيقة.

وبعد بيان هذا الأمر تأملوا هذا المثال: هناك عامل بناء يحمل اناءً مليئاً بالطين إلى أعلى السطح. هذا العامل يمتلك طاقة بها ينجز هذا العمل، وعليه فانّ الطاقة هي ذلك الشيء الذي بواسطته يقوم العامل بهذا العمل، وبتعبير آخر: العمل في حقيقته صورة للطاقة، والطاقة تتجمد تارة على هيئة عمل وأُخرى نور وثالثة حرارة ورابعة مغناطيس. وبناءً على هذا فانّ للطاقة صوراً متعددة احداها العمل الذي ينجزه الانسان.

٢ ـ المادة تتحول إلى طاقة والطاقة بكثافتها الخارقة والشديدة تتحول إلى مادة، وان المادة والطاقة كلاهما حقيقة واحدة تتجلى على صورتين ولو كان غير ذلك لما تبدلت احدهما للأُخرى فكافة المواد الغذائية التي نستهلكها تتحول بالنتيجة إلى طاقة وبالتالي تتجسد على هيئة فعل.

٣ ـ ان الانسان ليس عاطلاً أبداً وهو يستهلك طاقة على الدوام، فهو يفكر، يتنفس، يدور الدم في بدنه، تحصل في داخله عملية هضم، وينبغي القول بانّ الانسان مخلوق دائم العمل واستهلاك للطاقة.

٤ ـ يقول علم الفيزياء: ان حجم المادة والطاقة في الكون ثابت لا يتغير،

فلا المادة تفنى ولا الطاقة، والعمل الذي نقوم به انا وأنت انما هو صورة للطاقة، فالصلاة التي نأدّيها، وما نتحدث به، وبالتالي كافة نشاطات الانسان وحركاته وتأثيراته انما هي باقية إلى الأبد، وبمقتضى قانون بقاء المادة والطاقة لا يطاله التبدل إلى العدم والفناء أبداً.

وفي ضوء هذه المقدمات نستنتج بقاء أعمال الانسان وعدم فنائها أبداً، وفي مثل هذه الحالة فانّ عودة أعمال الانسان إليه أمر علمي وموضع قبول، ويصرح القرآن الكريم: ان أعمالكم ستعود إليكم يوماً، وسيحل اليوم الذي ترون فيه أعمالكم، فإذا ما اقترفنا كذباً، أو راودت أدمغتنا فكرة ضالة، أو كنا قد أدينا صلاة وأسدينا خدمة، كلها جميعاً ترجع الى الانسان، والعمل لن ينفصل عن الانسان بل الأعمال تعود إلى الانسان إما بوجه جميل أو قبيح، وإما بصورة تثير السرور أو مرعبة، بصورتها الجهنمية بما فيها من عذاب أو الفردوسية بما فيها من نعمٍ.

نعم، العمل صورة من الطاقة التي تبدو حيناً على هيئة مادة فتكون لها صور متعددة بعيدة عن تصورنا لكننا في العالم الآخر نستلم حقيقة أعمالنا التي تمثل صورة الطاقة في هذا العالم، ولكن بصورة تتناسب مع ذلك العالم، وهنا نلفت انتباهكم إلى مجموعة من الآيات والروايات التي تتحدث عن هذا الأمر:

الآية ٤٩ من سورة الكهف تقول:

﴿ووجدوا ما عملوا مُحضراً ولا يظلم ربك أحداً﴾.

وتقول الآية ٣٩ من سورة النجم:

﴿وأن ليس لِلإنسانِ إلَّا ما سعى * وأنَّ سعيهُ سوف يُرى﴾.

ونكرر مرة أُخرى انّ السعي والجهد والعمل هو تلك الطاقة المستهلكة التي لن تتحول إلى عدم أبداً وستتحول يوماً إلى مادة يمكن رؤيتها مرة ثانية بمقتضى ظروف معينة، وهو ذلك اليوم الذي يرى فيها الانسان أعماله وقد تجسدت على هيئة معينة .

يقول تعالى في الآية ٧ من سورة التحريم :

﴿يا أيُّها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم إنَّما تُجزون ما كنتم تعملون﴾ .

فما عملتم لم يُعدم وها هو اليوم يعود إليكم متجسداً، وما يرجع إليكم هو ذاته العمل الذي صدر عنكم ولسنا نحمّلكم شيئاً .

وفي الآية ٢٢ من سورة ق يخاطب تعالى نبيه وهو بالحقيقة يخاطب الأُمّة قائلاً :

﴿لقد كنت في غفلةٍ من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديدٌ﴾ .

ويقول في سورة الزلزال أيضاً :

﴿فمن يعمل مثقال ذرَّةٍ خيراً يَرهُ * ومن يعمل مثقال ذرَّةٍ شرّاً يَرهُ﴾ .

وفي الآية ٢٠ من سورة المزمل يقول :

﴿وما تُقدِّموا لأنفسكم من خيرٍ تجدوهُ عند اللّه هو خيراً وأعظم أجراً﴾ .

وفي رواية انّ جبرائيل قال للنبي ﷺ : يا محمد مهما عشت فانك ميت وما تحبه ستتركه وتفعله ستلقاه في الآخرة .

في هذه الرواية يقول: ان الانسان يتلقى ما يقدمه من عمل، نعم فهو يتلقاه وليس يتلقى اجره وجزاءه .

وهناك رواية أُخرى تجسد القضية بنحو يسهل اداركه من قبل عقول الناس: ففي ليلة عرج بالرسول ﷺ رأى ﷺ أُناساً يبنون بيوتاً يتوقفون عن العمل أحياناً، فسأل ﷺ جبرائيل: ماذا يصنع هؤلاء ولِمَ يتوقفون عن العمل أحياناً؟

قال: يا رسول الله، يجب أن تصلهم مواد البناء من الدنيا فمن يعمل صالحاً يتحول هذا العمل إلى مواد أولية للبناء هنا، وأما إذا غفلوا عن العمل الصالح يتوقف الملائكة عن العمل لعدم توفر المواد الأولية التي يعملون بها.

دخل رجل دار علي عليه السلام فرآها خالية من الاثاث فلا بساط ولا ستار ولا اثاث فقال: يا علي اين اثاث داركم؟ قال علي عليه السلام: نقلناه الى الآخرة. فبساطنا واثاثنا وكل ما لدينا في زمن العالم وهناك مقرنا ورفاهنا وفي الواضح ان الزاد الذي اعدّه علي عليه السلام لنفسه في ذلك العالم ليست سوى العدل والفضيلة والعبادة والعبودية.

من كل ما تقدم نستنتج ان اعمال الانسان لا تفنى اذ قال النبي ﷺ: انما هي اعمالكم ترد اليكم. وبناء على هذا فان مفردة معاد اصلها العود ومن معانيها عودة اعمال الانسان اليه.

الادلة على اثبات المعاد

لاتمام الحجة على الشاكين بأصل النبوة أو حتى بأصل المبدأ لا مناص من التطرق للادلة العقلية والاستعانة بالفطرة. وقد ذكرت ادلة كثيرة في هذا الصدد بعضها عبارة عن:

١ ـ برهان الفطرة.

٢ ـ برهان الموازنة والمحاسبة.

٣ ـ برهان التمايز بين الحسن والسيء.

٤ ـ دوام المادة والطاقة.

٥ ـ وجود الحافظة الكونية.

٦ ـ حركة عالم المادة وهدفيته.

٧ ـ الغاية من خلقة الانسان.

١ ـ برهان الفطرة

ويقرّ هذا البرهان على اساسين الاول: حب الخلود، والثاني: عدم محدودية الانسان.

التقرير الأول: حب الخلود

الانسان مجموعة من الشؤون الفطرية والغريزية وقد استودعت هذه الغرائز في كيان الانسان بمقتضى اصل الخلقة، وان القضية المهمة ان ظروفاً وامكانيات كافية قد جرى تأمينها في الطبيعة لتلبية هذه الغرائز، ونذكر على سبيل المثال: ان لدى الانسان غريزة جنسية وهناك في الطبيعة جنسٌ مخالف كي يلبي الانسان غريزته الجنسية، ولدى الانسان كذلك حواس تقابلها مواضع قد خلقت لاستخدامها ايضاً. فللانسان عين وفي الخارج عالم يستحق المشاهدة. ولدى الانسان جارحة السمع وفي الطبيعة اصوات يسمعها، والانسان يجوع ويعطش وفي الطبيعة ماء وطعام خلق بشكل وافر يسد عطش وجوع الانسان، فلو خلقت

لدى الغريزة الجنسية دون توفر الجنس المقابل ليبلي المرءغريزته ألا يعتبر خلق هذه الغريزة لغواً وعبثاً ولعباً؟

وخلاصة القول: لم يخلق لدى الانسان من حاجة سواء مادية او معنوية لم يتوفر ما يلبيها.

في الغرائز القوية والابعاد الفطرية في الانسان «حب الخلود» فالانسان يصبو لأن يخلد ويبقى، وليس بالوسع العثور على انسان لا يحب الخلود والبقاء بغض النظر عما يعتريه ويصيبه فى بلايا الشيخوخة والحياة، من هنا فهو لا يرتضي الموت ويهرب من المرض والكوارث ويعادي كل ما من شأنه الهلاك، وقصة اغواء الشيطان لآدم عليه السلام مشاهدة على هذا الأمر، فكما ورد في الآية ٢٠ في سورة الاعراف خاطب الشيطان آدم عليه السلام قائلاً: (**ما نهاكما ربما عن هذه الشجرة إلا ان تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين**﴾ وفي الآية ١٢٠ من سورة طه قال كذلك: ﴿**يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى**﴾ ومن الواضح ان تلاعب الشيطان بالانسان يأتي دائماً عن طريق الغرائز وقد استغل اقوى الغرائز لدى آدم وهي حب الايدية والخلود.

فلم يا ترى وجدت هذه الغريزة والفطرة في كيان الانسان مع علمنا ان لا بقاء ولا خلود للانسان في هذا العالم ومهما حاول الاطباء التغلب على الموت لن يفلحوا؟ وان كل انسان مصيره الموت بالنتيجة. وهنا يتبادر هذا السؤال: لم أودعت هذه الغريزة في كيان الانسان واين تكمن الامكانيات التي تلبي هذه الغريزة وكيف؟ لا مفر في الاعتقاد بأنه بمقتضى القانون الكلي القائل ان هذه الامكانيات والظروف قد جرى توفيرها في عالم آخر هو ما بعد الموت. ألا يكفي هذا القانون لاثبات عالم الخلود وبقاء الانسان ما بعد الموت؟

التقرير الثاني: عدم محدودية الانسان

هذا البرهان كأي برهان غيره ذو مقدمتين ـ صغرى وكبرى ـ وبعد بيان هاتين المقدمتين وفي حال مراعاة كافة الشروط الفنية والمنطقية فيها ستأتي النتيجة بشكل لا يمكن انكاره شئنا أم أبينا.

المقدمة الاولى

الانسان مركب ذو بعدين، الجسم والقوى الجسمية، والروح والقوى الروحية. والماديون انفسهم يعتقدون ايضاً بان للانسان بعدين جسمي ومعنوي. ومن مزايا البعد الجسمي وخصائصه انه ظاهرة محدودة ومقدّرة.

ان الانسان من الناحية البدنية يحتاج للباس يرتديه وهذه الحاجة تلبى ببضعة امتار في القماش، ويحتاج للغذاء وهو يشبع بقدر قليل ومعين من الطعام، وكذلك بالنسبة للشرب والقضايا الجنسية وغيرهامن الغرائز الجسمية ويشبع نفسه بقدر معين ومقدر. ولهذا السبب نقول ان الانسان محدود ومقدّر من حيث بدنه وقواه الجسمية، ولكن هذا الانسان نفسه لا محدودية له من حيث بُعد آخر وهو البعد المعنوي، فكم هو طماع وحريص وطموح الانسان؟ الجواب هو ان روحه ليست محدودة.

هل تتوقف آمال الانسان وطموحاته ورغباته عن حدّ؟ ان انانية الانسان واطماعه تصل به حداً يصرخ معه ﴿انا ربكم الأعلى﴾[1] محاولاً بسط هيمنته على كل الارجاء وهذا كله يبرهن على ان للانسان بعداً لا محدود.

---

(١) النازعات: ٢٤.

المقدمة الثانية

اتضح نتيجة للاستقراء ان كل ما في كيان الانسان انما جاء على اساس حاجته له، فاذا كانت للانسان يد فذلك لحاجته اليها خلال مسيرة حياته، وان كان ذا معدة ودماغ وخطوط في اصابعه واخمص في قدميه وحاجب على عينيه وما يظهر لديه من دهون او نمت غدة بروستات في مكان معين انما ذلك كله بمقتضى حاجة كيان الانسان له، ولو تصفحنا الكتب الخاصة بعلم الاحياء نجد ان كافة اعضاء البدن من قبيل طبقات العين، اقسام الذن، خلايا الدماغ، منافذ القلب. وغيرها كثير انما هي وفقاً للحاجة وكذا الحالات النفسية، ربما كان التصور قائماً يوماً ان اللوزتين زائدتان، من هنا كانوا يستأصلونهما بعملية جراحية لادنى الاسباب، ولكن اتضح اليوم ان اللوزتين وان بدتا احياناً بؤرة للالتهاب لكنهما في ذات الوقت يمثلان أحد العناصر المهمة للدفاع عن البدن.

وهنا يتبادر السؤال: ما الغرض فى عدم محدودية أحد بعدي الانسان وفي ضوء أية حاجة خلقت هذه اللامحدودية في عالم محدود؟ تعلمون ان المقدمة الثانية كانت موضحة لقانون كلي مفاده ان كل ما في كيان الانسان جاء وفقاً لحاجة ومن خلال مراءوة كلتا المقدمتين نصل الى هذا السؤال: ما الغرض من الابعاد اللامحدودة للانسان في عالم محدود؟ أليس سوى ان نعتقد بتناسب هذا البعد اللامحدود مع عالم آخر سندخله بعد الموت، والا فلو لم يكن ثمة عالم لا نهاية له ولا حد بعد هذا العالم المادي المحدود يفترض القول ان فعلاً لغواً وعبثاً جاء في الطبيعة. بينما العلم لا يؤمن بذلك وهو يبحث لكل لظاهرة عن ميدان نشاط ويخضع تأثيراتها وتأثرها للتحقيق.

وبالوسع تلمس هذا الأمر بوضوح عبر هذه المقاربة الظريفة:

ان حاجة الجنين تقتصر في الرحم على جهاز التنفس والدورة الدموية والحبل السري ومن يجهل مستقبل الجنين تبدر له الآلاف من الاسئلة اذ انه يرى في الجنين وهو في الرحم اعضاءً لا حاجة له بها ولا فائدة منها، فلِمَ نمو الارجل والايدي والفم وبالتالي كفاة الاعضاء التي لا فائدة منها ولا حاجة لها داخل الرحم؟ بيد ان العارف بعالم ما بعد الرحم ودخول الانسان لهذا العالم يجد مبرراً لكل هذه القضايا، ويعلم بالرغم من عدم وجود الحاجة لهذه الاعضاء فيعالم الرحم ولكن بما ان هذا الجنين سيدخل عالمنا هذا فهو بحاجة لهذه الاعضاء جميعاً.

ان عالم ما بعد الموت مقارنة بهذا العالم لعالمنا هذا مقارنة بعالم الرحم، وعليه فغريزة حب البقاء وغرائز الانسان غير المحدودة وان كانت لا تبرر بهذا العالم المحدود ولكن من السهولة توجيهها عبر الأخذ بالحسبان العالم اللامحدود والايدي، وبالاساس فاننا نستشف من خلال هذه الغرائز المودعة في كيان الانسان ان هناك معبراً يؤدي بنا الى حيث تُفعّل هذه الغرائز والامور الفطرية ويتم تلبيتها وذاك هو عالم الآخرة.

وبالامكان تسمية هذا البرهان ببرهان المطابقة لان اثبات يوم القيامة في هذا البرهان جاء عن طريق تطابق قوى الانسان وغرائزه مع الحقائق التي تلبيها.

رد على اشكال حول التقرير الأول

في ضوء البيان الاول من هذا الاستدلال يبدر اشكال لابد من اثارته والاجابة عليه، وهو ان هنالك رغبة لدى كافة الناس بدخول الجنة وبلوغ السعادة الابدية، وطبقاً للمقطع الاول يتعين وفي ضوء هذه الرغبة ان يدخل الناس كافة

الجنة في خاتمة المطاف بالرغم مما ورد من نص صريح في الدين من ان الكثير من الناس يدخلون النار.

الجواب هو: كان صلب الاستدلال هو اذا كانت هنالك رغبة لدى الانسان فلا بد من توفر ظروف وامكانيات تلبيتها في الانسان والكون، فاذا ما كانت لدى الانسان غريزية تعيّن وجود جنسٍ مقابلٍ، واذا كانت لديه عين لابد من جود اشياء يمكن رؤيتها، ونحن نرى ان الحال كذلك، غير ان المشكلة ان الانسان لا يستثمر هذه الشروط والامكانيات احياناً وبالتالي فهو لا يرضي رغبته كما لو امتنع عن الزواج بالمرة أو اطبق عينيه ، وعليه فان توفر الرغبة يستدعي واقعاً يلبيها وليس بلوغها الحتمي.

ان الرغبة بالجنة قائم لدى الانسان وهذه الرغبة تستدعي على نحو الالزام التوفر على حقيقة الجنة غير ان الانسان ربما يختلق الموانع في طريقة ويسلك طريق الانحراف فيقيم سداً بينه وبين ما ينشد ويحول بذلك دون بلوغ غريزته ورغبته ما هو موجود في الخارج .

٢ ـ برهان الموازنة والمحاسبة

وهذا البرهان كسابقه مركب من صغرى وكبرى وهو يفضي الى نتيجة قطعية كالبرهان السابق البتة.

أ ـ بيان الكبرى: العالم عالم تقدير ومحدود

من القواعد الكلية التي أيدها القرآن والعلم والوجدان والعرف هي قضية

النظم، والتقدير الدقيق الذي يسود عالم الخلق ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾[1] وليست الفيزياء سوى تقادير دقيقة.

يقول بلانك: الفيزياء تقم على التقادير، والعلم يختلف فروعه كلما ازداد في حجمه فهو يواجه مظاهر وصور هذه الدقة والنظم، من هنا فقد برز اصل النظم والقانون في العلم كأمر بديهي وواضح.

في كتاب «السر في خلق الانسان» من تأليف كورسي موريسن جرى الحديث عن مظاهر متعددة في هذا النظم والدقة، فيقول: لو قلّت المسافة بين الارض والشمس عمّا هي عليه قليلاً، لما وجدت الحياة على الكرة الارضية، ولولا الجبال لحال اضطراب الارض واهتزازها وحركتها دون قيام الحياة وتكاملها، ولو لم يكن الاوكسجين والكاربون بنسبتهما هذه على الارض لتعذر التنفس، وفي هذا الصدد يشير الى الموازنة الدقيقة الناجمة عن الفعل المتقابل للحيوان والنبات ويقول: الحيوان يتنفس الاوكسجين ويطرح الكاربون غير ان النبات يتنفس الكاربون ويطرح الاوكسجين نهاراً ولولا ذلك لانهار التوازن وتعرضت حياة الحيوان والنبات للخطر.

وهذه الموازنة والدقة مشهودة في كافة ظواهر الكون حيث نلاحظ ان كل شيء مخلوق طبقاً لغايته وبناء على قدر معيّن.

يقول تعالى فيِن الآية ٢١ من سورة الحجر:

﴿وإن من شي الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم﴾

ويقول ايضاً في الآية ٤٩ من سورة القمر:

(١) الرعد: ٨.

﴿انّا كل شيء خلقنا بقدر﴾

من هنا يأتي قولنا: العالم عالم تقدير، مقدار، قدر اي ان كل شيء خلق بقدر وعلى اية تقدير فان العالم عالم تقدير وعالم موازنة وحساب.

ب ـ بيان الصغرى: اعمال الانسان جزء من الكون

ان اعمال الانسان جزء من الطبيعة ولا بد لها من ان تخضع لقاعدة الموازنة والمحاسبة الكلية التي تسود العالم بأجمعه. اجل ففي الطبيعة تخضع اعمال الانسان للتقييم والتقدير والمحاسبة.

يقول القرآن الكريم: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً﴾[1]

ويقول: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خير يره ومن يعمل مثقال ذرة شرّ يره﴾ .

بمعنى، يا ايها الانسان لا تتصور ان اعمالكم لا تخضع للحساب واياك ان تتوهم اننا غافلون عنك ولسنا مراقبين لك.

وخلاصة القول استناداً لقانون المحاسبة والموازنة في الخلق فان اعمال الانسان ليست خارجة عن شمولية هذا القانون، ونحن نرى عدم وجود مثل هذه المحاسبة والموازنة في هذا العالم. اذن لا بد لهذا الحساب والتقدير ان يكون في عالم آخر وذاك ما نسميه عالم الآخرة ويوم القيامة.

---

(١) الانبياء: ٤٧.

٣ ـ ضيق هذه الدنيا

كما تقدم في بحث العدل فان عدل الله على ثلاثة انواع، العدل التكويني العدل التشريعي، العدل الجزائي، والاخير يعني وجوب مراعاة العدل في إثابة ومعاقبة الأفراد، فليس الاعدام ـ مثلاً ـ عقوبة من يبصق في الشارع.

فلا بد ان يتناسب العقاب مع الجريمة. واذا ما اراد الله ان يثيب الناس على اعمالهم الحسنة او يعاقبهم على اعمالهم السيئة فليس هذا ممكناً في هذه الدنيا لفقدان هذه الدنيا للسعة اللازمة لهذه العقوبات والمكافآت، فكيف يتسنى معاقبة من اصدر الاوامر بقتل الآلاف من المؤمنين الابرياء في هذا العالم؟ فاذا ما قتلناه نكون قد اقتصصنا لواحدٍ من القتلى. أو كيف يتسنى إثابة الانبياء في هذا العالم؟ اذن عدالة الله تستدعي وجود عالم آخر ليثاب المحسنون ويعاقب المجرمون بما يتناسب واعمالهم.

فنستنتج عدم تساوي الخير والشر ولا بد من الثواب والعقاب وبما ان هذا العالم لا يسع فلا بد في عالم آخر ليتحقق عدل الله تعالى.

٤ ـ برهان بقاء المادة والطاقة

طبقاً للنظرية التي اثبتها علم الفيزياء لا المادة والطاقة في الكون يطالهما الفناء، ونشاطات الانسان على غرار ذلك ايضاً، فكافة أعمال الانسان ماثلة وهي تعود اليه بصورة اخرى. ونظراً ان الحديث جرى حول ذلك بشكل مفصل في فصل «رجوع الاعمال» فاننا نتحاشى تكراره.

٥ ـ برهان وجود الحافظة الكونية

ويأتي هذا البرهان عن طريق الحافظة عبر القول بان الانسان النموذج لعالم اكبر يقول علي عليه السلام:

اتزعم انك جرم صغير		وفيك انطوى العالم الاكبر

اجل فالانسان صورة لعالم اكبر وبوسعه اعتبار كل ما يشاهده في نفسه نموذجاً لما في عالم الكون.

من الاجهزة الكامنة في كيان الانسان جهاز الحفظ والخزن، وهذا الجهاز يسجل ويدون في داخله الاحداث والوقائع. فكيف يا ترى يفتقد الكون بأسره هذا الجهاز ولا تكون له حافظة؟

القرآن الكريم لسان ناطق بهذا حيث يقول ما مفاده: أن ليس من شيء يضيع في هذا العالم، ومثلما ان الانسان كائن حي يبدي ردود أفعال أزاء الوقائع والاحداث فان الكون كذلك له روح ويبدي ردود فعل ازاء اعمال الانسان. ورد الفعل هو واحد من القوانين التي تحكم الكائن الحي، وهكذا لا بد للكون من ابداء ردة فعل ازاء اعمال الانسان.

ان الانسان جزء من كل الوجود وهذا قانون آخر يقول اذا ما فصلنا الجزء عن الكل فاننا سنشاهد في الجزء كافة العناصر الموجودة في الكل فاذا ما حللنا قطعة من الحديد أو قطرة من الماء فان ما نشاهده بشكلن قاطع في كل الحديد وفي كل الماء سيكون موجوداً في هذا الجزء.

ان للانسان شعوراً، يسمع ويرى، وهو يتمتع بحافظة وروح وحياة وهو يبدي ردة الفعل بمقتضى ميزة الحياة فيه، وهذه هي العناصر المكونة للانسان

الجزء من كل الكون، وبهذا نستنتج ان كل عالم الوجود شعوراً، سمعاً، بصراً، حافظة، روحاً، حياة وبالتالي ردة فعل وهي تتمثل بالثواب أو العقاب الذي تحصل عليه وان الدنيا والآخرة وبسبب تحرد الورح وبقائها الى ما بعد الموت مترابطتان وان ردود الافعال لا تختص بزمان ما قبل الموت.

يقول تعالى بهذا الصدد: ﴿اليوم تجزون ما كنتم تعلمون﴾[1] وورد في الحديث: «لا يحشر المرء الا على ما مات عليه ولا يموت الا على ما عايش عليه» بما يعني ترابط الدنيا والآخرة وعدم انفصالهما فالحياة ما بعد الموت هي ذاتها ما قبله واستمرار لها وذلك لعدم اختصاص ردة الفعل على الاعمال بزمن معين.

٦ ـ برهان الحركة وغائية عالم المادة

للحركة ستة اركان: المبدأ، المقصد، الفاعل «المحرِّك»، القابل «المحرَّك»، الزمان، المسافة.

والمراد من المسافة تارة المكان من قبيل الحركة من مكان الى آخر (الحركة في الأين) واخرى الكيفية كحركة لون التفاحة من الأبيض الى الأحمر فالمسافة وما فيه الحركة هنا في الحقيقة هي الكيف. وتارة يكون المراد الكمية من قبيل الحركة في وزن الانسان كالوليد الذي يزن ثلاثة كيلو غرامات فهو يزداد نمواً يوماً بعد يوم، ورابعة يقال للوضعية حركة ايضاً مثل تغير حالة الوقوف الى الجلوس أو دوران الارض حول نفسها.

---

(١) الجاثية: ٢٨.

كان الحكماء يعتقدون قبل الحكيم الشيرازي الملا صدرا (قدس سره) ان الحركة تقتصر على هذه الأنواع الأربعة (أين، كيف، كم، وضع) ولكن ثبت وتحقق بعد إشراق الحكمة المتعالية وجود حركة اخرى تسمى الحركة الجوهرية وتحصل في ذات وجوهر كل شيء. وان هذه الحركة التي ثبتت في محلها موجودة في كافة مخلوقات الكون وهي مشتركة فى جميع الامور المادية للعالم، واستناداً لهذه النظرية فان عالم المادة والطبيعة حيث يعيش حركة ونشاطاً لا تتغير ظواهره فقط بل ثمة تغير ايضاً في جوهره وطبيعته والتغير في الظواهر انما يستند الى التغير في الجوهر والذات، والملاحظة الأُخرى هي ان عالم الطبيعغة وحدة مترابطة وان بدا ظاهرياً اجزاء منفصلة عن بعضها، غير اننا وسائر المخلوقات على وجه البسيطة جزء من هذه الكرة الارضية التي هي جزء من الكواكب وهذه بدورها جزء فى مجرات أُخرى.

اذن بهذا الترابط والتواصل تثبت وتتضح وحدة عالم المادة. وليس لدينا في الحقيقة سوى حركة واحدة ووحدة متحركة، وفي ضوء اثبات الحركة الجوهرية ان هذه الحركة هي عين المتحرك، والمتحرك ليس سوى الحركة في الجوهر.

ومن البديهي لا بدّ لهذه الحركة كغيرها من الحركات مقصداً ونهاية، وان نهاية حركة العالم وحركتنا هي ما تسمى القيامة والمعاد. من هنا فان أحد أسماء القيامة «يوم القرار». اذن وجود الحركة الجوهرية في عالم المادة يثبت بشكل جلي وبديهي وجود المعاد والبعث وبما ان العالم وحدة واحدة فان مقصده بأجمعه شيء واحد وليس من حائل دون الوصول الى المقصد الذي هو ليس سوى الله غاية الغايات، فـ﴿انّا لله وانّا اليه راجعون﴾ انما يعني ان اللهنن هو المبدأ والمقصد.

٧ ـ الهدف من خلق الانسان

في ضوء ما يعتقده المؤمن فان الله تعالى لا يفعل عبثاً ولهواً. لا انـه ليس هنالك من دليل على قيام الله بعمل عابث فقط، بل ان عقل كل لبيب يحكم بقبح صدور العبث عنه جلّت قدرته.

لنرى الآن ما الداعي من خلق الانسان بكل ما فيه من مزايا وخصوصيات واعظمها العقل والذكاء والدراية والوجدان وادراك الحسنات والسـيئات وحب الخلود والحياة الابدية؟ ألهذه الدنيا العابرة التي تدوم أياماً معدودات بما فيها من مصائب وشدائد ومصاعب أم لهدف آخر أسمى منها؟

يقول القرآن الكريم: **﴿افحسبتم انما خلقناكم عبثاً وانكم الينا لا ترجعون﴾** أي ان كان الخلق ليس من اجل الرجوع الى الله فهو عبث ولغو، اذ لا ضرورة لهذه الامكانيات بأكملها من اجل حياة مؤقتة. اذن لا بد من هدف وغاية تتناسب مع خلق الانسان، وان ما يحفظ خلق الانسان من العبثية ويجنبّه إياها هو أن يعقب هذه الحياة المؤقتة رجوع الانسان الى الله وتـلك هـي الحـياة الأبـدية ومـنزل الآخرة.

الموت وما بعده

ما الذي يجري على الانسان حين الموت وما بعده؟ انه سؤال يرغب المؤمنون بالمعاد كافة معرفة الاجابة عليه. يقول القرآن الكريم في الآيتين ٩٩ و١٠٠ من سورة المؤمنون: **﴿حتى اذا جاء احدهم الموت قال ربّ ارجعون * لعلي أعمل صالحاً فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون﴾**.

تدثت هذه الآية الكريمة عن ثلاث مراحل يمر بها الانسان اثناء الموت وما بعده وهي:

١ ـ المعاينة ومواجهة الموت «الاحتضار».

٢ ـ البرزخ وهو عالم ما بين الدنيا والآخرة «عالم البرزخ».

٣ ـ البعث بعد الموت «يوم القيامة».

١ ـ الاحتضار

ان حالة المعاينة والاحتضار هي حالة يستعد فيها الانسان للرحيل عن الدنيا، ويصور القرآن هذه الحالة بقوله:

﴿حتى اذا جاء أحدهم الموت قال ربّ ارجعون * لعلي أعمل صالحاً ...﴾

ولكي ندرك السر في هذا الكلام ينبغي ان نشير الى موضوع علمي وهو: ان روح

الانسان وجسمه يقعان على طرفي نقيض فحيثما مال الانسان الى بعده المادي والى الجسم والبدن ضعف بعده الروحي والعكس صحيح، ومن الامثلة البـارزة على هذا الأمر قضية الرياضة والمرتاضين والصوفية، فالصوفي يـنبري لتـقوية الروح وقوة الارادة من هنا فهو يضعف فـي جسـمه، يـقابلهم انـاس يـنهمكون بشؤونهم المادية وتنشيط قواهم المادية وارضاء نزواتهم فيضعفون من ناحية قوة الارادة والقوى المعنوية، حتى يصلوا درجـة عـدم الايـمان بـالاقوياء روحـياً ومعنوياً.

والمثال الآخر هو الرؤيا، ففي الرؤيا ندرك قضايا يتعذر بلوغها في عالم اليقظة والسبب في ذلك المواجهة بين الروح والمادة، ففي عالم النوم تغط بعض القوى البدنية نوعاً ما بحالة من الضعف والوهن والهزال فتكون النتيجة ان تنشط وتتيقظ القوى الروحية بنفس المستوى وتتمتع الروح بالمزيد من الحرية وتعرّج في اجواء اكثر رحابة وتنعتق من أغلال الماديات وأصفادها، من هنا تحصل لديها القدرة على الارتباط بعالم آخر وتنعكس فـي مـرآة وجـودها حـقائق العـالم الأسمى.

أجل فهنالك أناس في هذا العالم الدنيوي تعرج أرواحهم بصيراً عن قوانين المادة والزمان والمكان والبعد نتيجة لتـجرده عـن الامـور المـادية والتـحاقهم بالامور المعنوية، والسر في هذا الرقي والعروج هو انـهم انسـلخوا عـن نـهمهم وسباتهم وشهواتهم. ارتقوا الى مستقر واجواء الآدمية فتفتحت امامهم منافذ عالم الغيب والملكوت.

ان الانسان المكبّل بالشهوات لا قدرة له على التحليق إلى العالم العـلوي وليس له انكار مثل هذا التحليق لأن من كانت له قدرة محدودة على رفع الأثقال

ولا يقوى على رفع أكثر من عشرة كيلوات ليس له انكار قدرة انسان يقوى على رفع ٣٠٠ كيلوغرام.

على أية حال، إذا ما انعتق الانسان عن قيود وتخلّص من التعلّق بالماديات لا شك في انّه سيبلغ قمة بحيث تتكشف أمامه الحقائق والرؤيا هي احدى أمثلة هذه المرحلة نوعاً ما، ومثالها الآخر كما يصرح القرآن الكريم هي حالة الاحتضار.

فحينما يطل المرء على عالم الغيب ويتأهّب للرحيل إلى عالم الآخرة لم يعد يكترث بهذا البدن والأبعاد المادية في هذه الدنيا، إذ ذاك حيث تتفتح أمامه أبواب عالم الملكوت وتتجلى أمام عينيه الحقائق التي لم يكن قد رآها ويتجسّد أمام انظاره باطن أعماله التي التصق بها حياة كاملة.

يَمثُل أمامه ما قاله من كذب، ما ارتكب من غيبة، ما أكل من رباً، وبالتالي أعماله بأجمعها.

يرى أمامه منزله ومأواه ومستقبله كلوحة واضحة كبيرة، أجل لحظات قبل الموت تنفتح عينيه البرزخية فيشاهد مصيره إما قبيحاً أو جميلاً، عذاباً أو رحمة، إما جنة أو جحيماً.

في هذه الظروف يتمنى الضال لو انّ الله يعيده فيقول: ﴿ربّ ارجعون لعلي أعمل صالحاً فيما تركت﴾ فيأتيه الجواب: ﴿كلا انّها كلمة هو قائلها﴾، فالثمرة التي سقطت من الشجرة هيهات أن تعود لغصنها. انّك على وشك أن تولد وتسير إلى عالم آخر وأنت اما ثمرة لا بدّ أن تقطع الآن من غصنها ولا يسع الرجوع في ظلّ أي من الظروف، وكما يقول الحكماء: الشيء الذي بلغ مرحلة الفعلية لا يعود إلى مرحلة القوة والاستعداد، وهذا هو معنى كلمة «كلا».

أي: يا ايها الانسان هيهات الرجوع وعلى افتراض انك رجعت فستكون كما كنت، فلقد أفنيت عمرك بالغفلة، وستعود لتغط في تلك الغفلة، ولو شئت لفعلت الخير خلال تلك السنوات السبعين التي أمضيتها، أوَلم تر أصدقاءك واقرباءك كيف كان الموت يخطفهم؟

اثناء الاحتضار تتفتح أمام الانسان أبواب عالم الملكوت ويصرّح النبي ﷺ بانّ ثلاثة أشياء تمثل أمام الانسان وتكلمه في تلك الحالة:

١ ـ الثروة: ففي حالة الاحتضار يرى المرء ثروته فيخاطبها بلسان الحال: آه أية مشقة وعناء تحملت من أجلك، وكم من الوقت أفنيتُ في جمعك، وقد جمعتك من الحلال والحرام ومن أموال الصغار واليتامى ومن كلّ سبيل تيسّر لي، وها أنا أطمع بأن تنفعيني، ومن الواضح أنّ تلك الثروة والأموال سترد بلسان الحال: ما الذي نقوى على فعله سوى اننا نقدم لك ما يكفي لكفنك «خذ منا كفنك».

٢ ـ الأولاد من الأبناء والبنات وأُولئك الذين سخّر عمره الغالي من أجلهم وتجرع في هذا السبيل المشقات والآلام وبذل الجهود لراحتهم وها هو الآن يتوجه نحوهم طالباً العون منهم فليس من جواب عندهم سوى انهم يقولون ما الذي يسعنا فعله من أجلك؟ ونحن إذ لا نهتدي إلى حيلة أقصى ما نفعله ان نصحبك إلى شفا القبر.

٣ ـ الأعمال: وهنا تتغير صورة الحديث حيث يشاهد الانسان أعماله الهزيلة وربما القبيحة المشوهة فيلتفت إليها ويكلمها: آهٍ لتقصيري بحقك، فيا أيها الصلاة، والحج والزكاة والأمر بالمعروف والجهاد لقد قصرت بحقك وتهاونت بك فما عساك فاعلة معي الآن؟ فيأتيه الجواب: اننا معك ولن ندعك حتى داخل القبر

وسنرافقك إلى الابد.

نعم، فالعمل لا ينفصل عن الانسان لأنّه معلول للانسان، والمعلول لا ينفصل عن العلّة أبداً، والانسان ليس له علاقة علّية بأمواله وثروته وزوجته وابنائه من هنا فهم ينفصلون عن بعضهم، والعمل الوحيد الذي لا ينفصل عن الانسان بفعل الرابطة العلية. ولهذا كان القبر، امّا روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيران كما قال النبي ﷺ.

أجل فصورة العمل في القبر والبرزخ امّا جميلة فاتنة أو قبيحة بغيضة، وعلى أية حال، من أعمال الرجوع إلى هذا العالم.

٢ ـ البرزخ

يقول القرآن الكريم استمراراً للآية اعلاه: ﴿ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾، والبرزخ المرحلة الثانية التي ذكرت للانسان في مسيرة حياته وهي مرحلة مجهولة زمانياً، وذلك لمجهولية يوم القيامة الذي يمثل نهاية مرحلة البرزخ وبداية مرحلة أُخرى.

وقبل الدخول في بحث البرزخ نتطرق للاجابة على سؤال يثار حول المعاد ليكون مدخلاً ومقدمة لدخول بحث البرزخ.

انحلال البدن

إذا كان المعاد والبعث جسمانياً فأي جسمٍ يُحشر يوم القيامة؟ فنحن وعلى

مدى حياتنا ونظراً للامتداد الزمني نمتلك أجساماً عديدة، فأيّ منها الذي يُحشر ويُعذب؟ هل البدن الذي كان حال المعصية، أم البدن الذي كنا عليه حين الموت؟ هل تُحشر كافة أعضاء ابداننا منذ الولادة وحتى الموت أم بعض منها؟ وإذا ما تعرض البدن للنقص والعيب في الدنيا هل يُحشر ناقصاً أو سليماً؟ ينبغي الانتباه إلى ان الاجابة على كافة هذه الاسئلة واحدة.

قلنا في البحث المتقدّم ان ملاك انسانية الانسان ومعيار حقيقته هي نفسه وروحه، فهي التي ترتكب الجريمة، أو تمارس العبادة وهي التي تتعرض للأمر والنهي، وهي التي تنال اللذة أو تتجرع العذاب، وهي التي تصدر الأوامر بفعل الخير أو الشر ولا شأن للبدن والمادة بهذه الأُمور والبدن آلة ووسيلة تخضع لتصرف الروح فقط كالقلم فهو ليس الكاتب وانما أداة بيد الكاتب، فأعضاء الجسم والأبعاد المادية في الانسان كذلك أداة بيد الروح، وعليه ليست حقيقة الانسان هذا اللحم والجلد والعروق والعظام والخلايا، بل حقيقة الانسان شيء آخر تتوقف عليه انسانيته، من هنا بالرغم من ان الخلايا تمر بحركة وتغيير دائمين ولا تتوقف أبداً عن الحركة التي هي ميزة ذاتية للمادة فان انسان اليوم في نفس الوقت هو ذاته ابن خمسين عاماً مضت باقية وحدته وعينيته وشخصيته، وعنصر هذه الوحدة هي روحه، ويُخطيء القائلون بأن الدماغ والخلايا الدماغية هي التي تحفظ وحدة الانسان، وذلك لعدم تحرك الدماغ وخلاياه، والدماغ هو الذي يحفظ بثباته وحدة الانسان طول حياته ـ لأنّ الدماغ ذو خلايا شأنها كسائر الخلايا تتغذى وكلما ما يتغذى على المواد الغذائية سيطاله التغير والتحول لا محالة، وبالرغم من بطء تغير وتبدل خلايا الدماغ إلّا انّها بالتالي ونظراً لأنها مادة وتتغذى فهي تتعرض للتغير وبهذا لا يمكن اتخاذها معياراً لوحدة الانسان وعينيته، والسبيل الأوحد أن نتخذ روح الانسان مناطاً لهذه الوحدة، فالروح

ونظراً لتجردها استناداً للعقل لا تتغير، وبتعبير آخر بما انها لا تتغير استناداً للعقل فهي مجردة وان نسانية الانسان بها وليس بشيء آخر، وان هذه الروح لا تختلف في أية مادة ومع أية مادة كانت، فروح ابن سينا وانشتاين هي ذاتها في أيّة مادة حلّت ولأي ظروف خضعت لأن الشخصية بالروح وليس بالمادة، والجسم في الحقيقة آلة طيّعة لشخصية الانسان لا أنّه يشكل شخصيته، ولدى الموت تنقطع علاقة هذه الروح مع المادة غير انّ الروح لا تفنى ولا تعدم، وان منطق الوحي والأدلة العقلية شاهدة على انّ الروح لا تفنى بالموت. بعد هذه المقدّمة نتطرق لبحث قضية البرزخ.

معنى البرزخ والحياة فيه

البرزخ عبارة عن عالمٍ يتوسط الدنيا والآخرة، عالم اما يمكث الانسان فيه بالرحمة والأمان أو الشدة والعذاب، والقبر الذي تحل فيه روح الانسان بعد الموت هو ذاك العالم البرزخي، والقبر الذي نضع جسد الميت فيه هو قبر أرضي ومن هذا العالم أما قبر الروح فهو البرزخ وذاك العالم، والروح في عالم البرزخ تواصل حياتها ولا تفنى وان هذه الروح التي تمثل حقيقة الانسان ربما تنتقل من مرحلة إلى أُخرى بسبب تعلقها بالبدن لكنها لا تفنى أبداً، فالعالم عالم تغير وليس فناء.

ان الشخصية الواقعية للانسان المتمثلة ببعده الروحي لا يطالها العدم أو النقصان بالموت، من هنا يقول علي عليه السلام: خُلقتم للبقاء لا للفناء، انما تنقلون من دار إلى دار، ويا لها من مهزلة ان يخلق الله الخلق أو بتعبير آخر الانسان بهذه الابّهة والمزايا والتعقيدات ومن ثم يفنيه!

يقول القرآن الكريم: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين﴾[1].

فالخلق لم يقم على أساس اللعب بل هو متبنى على الحكمة ومَن يـؤمن بالحكمة في الخلق لا مفر له من الايمان بخلود الانسان أيضاً.

من هنا قال النبي ﷺ: القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران، والانسان لا يفنى بالموت، بل إلى واحدٍ من هذين الواديين.

وكما قلنا فانّ المراد من القبر عالم البـرزخ وليس قـبر الجسـد المـتمثل بالأرض والتراب.

فلو لم تكن لهذه الروح حياة في عالمها البرزخي لن تكون أهمية للرحمة والعذاب والروضة والنار بالنسبة لها، وعليه فانّ هذه الرواية شاهدٌ على خـلود الانسان أيضاً، كما انّ حديث النبي ﷺ مع قتلى مشركي قريش في معركة أُحد وحديث علي عليه السلام مع الموتى شاهد آخر أيضاً على خلود الروح.

نستنتج من هذه الروايات ان صفحة الانسان لا تُطوى بالموت وان الحياة ما بعد الموت مقطع من حياتنا الممتدة إلى ما لا نـهاية، فـالانسان عـلى مـدى وجوده يتمتع بحياة لا نفاد لها أحد مقاطعها هذه السنوات الخمسين أو السبعين أو أقل منها أو أكثر، وليس هناك من يُحرم هذا العمر المديد في هذه الدنـيا، ومـن المتعذّر أن يُفلت الانسان يوماً من الموت في ظـل التـطور العـلمي أو أسـباب أُخرى، فلا بدّ للمرء من الموت في خاتمة المطاف ولا يبلغ الكمال ما لم يمت، ولا مناص من خروج الانسان من رحم الطبيعة شأنه كالطفل داخل الرحم الذي لا بد له من أن يخرج منه بالنهاية، وهذه حقيقة واضحة ان الطفل مهما صرخ وصاح

---

(١) الدخان: ٣٨.

يريد البقاء في الرحم فذلك مستحيل، فالثمرة التي نضجت وبلغت مستوى الكمال لا بدّ أن تقطف من الشجرة وتمر عبر قناة أُخرى، وهكذا الانسان عليه أن يغادر عالم المادة الضيّق هذا بعد بلوغه الكمال والفعلية أياً كان مقدارها إلى عالم فسيح.

٣ ـ القيامة

وهي من الاصول المسلّم بها والجزمية في كافة الأديان، والقرآن الكريم من بين الكتب السماوية فاقها بحثاً فيما يخص القيامة، وهو أكثرها تناولاً للاستدلال واقامة البراهين في قبال المنكرين ومثيري الشبهات، وقد خصص القرآن الكريم احدى سوره لقضية القيامة وأسماها القيامة.

تفصيل سورة القيامة

تناولت هذه السورة بالبحث اموراً نشير اليها تحت سبعة عناوين:

أ ـ القَسَمْ

يقول تعالى في هذه السورة: ﴿لا أُقسمُ بيوم القيامة﴾[1] وفيها قسمٌ بيوم القيامة والجزاء، يوم الجزاء والعقاب، يوم يقوم الجميع أمام العدل الالهي.

محال ان يقسم أحدٌ بامور لا قيمة ولا اهمية لها وهنا نعرف ان القيامة أمر

---

(١) الآية: ١.

عظيم ومهم.

والقسم الآخر الوارد في هذه السورة الكريمة هو القَسم بـ«النفس اللوامة».

ان نفس الانسان تمتاز بانها لوّامة ويأتي هذا اللوم والتأنيب مرتين احداهما في الآخرة والقيامة والاخرى في الدنيا ولعل الاقتران بين هذين النوعين انما للدلالة على وجود القيامة، بمعنى اذا كانت داخل كل انسان محكمة خاصة هي وجدانه الاخلاقي تكافئه على الحسنة وتعاقبه على السيئة فَلِمَ لا تقام محكمة عامة لكافة البشر؟ وكما يقول ابن عباس: ان الناس جميعاً المؤمن منهم والكافر يلومون أنفسهم يوم القيامة، وترتفع من اعمالهم صرخات التأنيب. فالمؤمن يلوم نفسه لِمَ لم يسبق لسلوك طريق التقوى والفضيلة ولم يُفنِ عمر بأكمله في سبيل الله، والكافر بما انه يشاهد يومئذ عواقب اعماله ويشعر بظلمة الكفر في داخله كالقطران اذ ذاك ترتفع صرخته ويلوم نفسه ويؤنبها لماذا سلك طريق الكفر والضلال؟

وكذلك في الدنيا اذ الناس يتعرضون لمثل هذا اللوم، حيث يوجّه الوجدان الاخلاقي للمرء أو نفسه اللوامة اللوم للانسان في هذه الدنيا بعد اقترافه الجرم والخطيئة وتحت وطأة هذا اللوم يجد الانسان نفسه يعاني أشد العذاب.

ب ـ اسباب الأنكار

هذا القَسمان مقدمة لبيان أمرٍ لاحقٍ حيث يقول تعالى: ﴿**أيحسبُ الانسان ان لن نجمعَ عظامه**﴾[1] وهذه الآية تشير الى طبيعة تفكير المنكرين ليوم القيامة،

---

(١) الآية: ٣.

فالمنكرون للقيامة يتشبثون بذريعتين في تنكرهم هذا هما:

احداهما انهم يقولون: كَيفَ يحيا من جديد مَنْ مات وتحول الى تـراب، وفي معرض الرد عليهم يقول القرآن الكريم: ﴿بـلى قـادرين عـلى ان نسـوّي بنانه﴾[1].

ولعل ذكر الأصابع نابعٌ من اهميتها اذ ان خطوط الاصابع لا تتغير حـتى نهاية الحياة ولا تتشابه خطوط الاصابع لدى شخصين، وربما يأتي ذكر الاصابع في هذه الآية الكريمة كاشارة الى هذا الأمر وهو: إذا ما طُبعت اصـابع إمـرىء فمات ثم أحييناه فلن يجد اي تغير واختلاف في خطوط أصابعه! وان الله لقادرٌ على ان يُحيي الانسان بعد موته بحيث لا تتغير خطوط اصابعه.

والثانية جنوحهم للحرية في نزواتهم. ان المـؤمن بـالقيامة يـتعين عـليه السيطرة على اهوائه ويقيد حريتها، منطبقاً للاعتقاد بالقيامة فان أعـماله تكـون خالدة وهي تتجلى يوم القيامة واذا ما حاد عن طريق الحق والفضيلة ستجرفه هذه الأعمال الى العذاب الأليم. اذن الايمان بالقيامة يؤدي الى ان يسيطر الانسـان على نفسه في هذا العالم من اجل السعادة الآخروية ويتحرز عن الانفلات فـي الشهوات والاهواء النفسية، وبما ان بعض الناس يأبون التقيد بمثل هذه القيود فهم ينكرون القيامة بادىء ذي بدء لئلا يشعروا بانهم يواجهون سبباً يقيدهم وتُـفتح بوجوهم ابواب الفسق والفجور والطيش.

تأسيساً على هذا ان انكار القيامة إما يقوم على مادية فلسفية ـ القسم الأول ـ أو مادية اخلاقية ـ القسم الثاني ـ وبتعبير آخر إما على اساس الشبهة أو الشهوة،

---

(١) الآية: ٤.

وقد عبّر القرآن الكريم عن الثاني بقوله: ﴿بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ * يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾[1]. وهذا في الحقيقة انكار يأتي متلبساً بلباس السؤال.

ج ـ علامات يوم القيامة

ذكرت في هذه السورة المباركة بعض علامات يوم القيامة: ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَر * وَخَسَفَ الْقَمَرُ * وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ * يَقُولُ الإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ﴾[2].

اجل فالقيامة يوم يُصاب الناس فيه بالذعر والاضطراب وتُبرق الابصار لشدة القلق والاضطراب، وهو يوم نحيف فيه القمر وتجمع الشمس والقمر وينعدم ضوءها، وهذا أمرٌ عجيب صرّح به القرآن الكريم قبل ما يزيد على ١٤٠٠ سنة، اذ يقول العلم ان الشمس ونتيجة لاشعاعاتها تفقد جزءاً من جرمها وستخمد في النهاية ويُظلم القمر نتيجة ذلك، ولم يقتصر ذكر القرآن الكريم لهذه العلامات في هذه السورة بل صرّح بها ايضاً في سور التكوير، الانفطار، والانشقاق.

د ـ لا مجال للانكار

يستفاد من الآيات الكريمة ان طريق الانكار موصود أمام الجميع في يوم القيامة لأن كل امريء يرى ويعلم بأعماله من هنا لا يُقبل منه عذر: ﴿يُنَبَّأُ الإِنسَانُ

(١) الآية: ٥ و ٦.
(٢) الآيات ٧ ـ ١٠.

﴿يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ * بَلِ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾[1].

وهنا يكشف القرآن الكريم سراً علمياً كبيراً وهو ان ليس في الكون ما يضيع ويُفنى وبين ذلك أعمال الانسان الباقية حتى في يوم القيامة والانسان بصير بها فتوصد ابواب الاعتذار بوجه الانسان ببقاء أعماله.

والعلم بدوره يقول جازماً ببقاء المخلوقات ويؤمن بعدم ضياع شيء في الكون وفنائه، والمشهود هو تغير الظاهر وليس الفناء والعدم، وباب التهرب والاعتذار موصود أمام الانسان ببقاء اعماله.

يواصل القرآن الكريم قائلاً: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ * وَتَذَرُونَ الآخِرَةَ﴾[2] فهذه الاعذار لن تُقبل منكم لأن انحرافكم واعراضكم عن خط الانبياء انما جاء بسبب تمسككم بهذا المنطق الخاطىء حيث تصورتم الدنيا التي امام اعينكم هي ما تستلمونه نقداً والآخرة مؤجلة وتوهمتم انكم باتباعكم الانبياء انما تكونون قد بعتم العاجل بالآجل.

لقد توجه ابن سعد لحرب الحسين ﷺ مؤملاً بولاية الري ومنطقه. طبقاً للشعر المنسوب اليه هو:

اقتلُ حينما ثم أتوب فاذا كانت الآخرة حقاً ضمنتها بالتوبة وان كانت كذباً لم اكن قد فقدتُ ملك الري وفي كل الأحوال اكون قد بلغتُ المنصب. وان ابن سعد بمنطقه الخاطيء هذا تصور انه لن يذر العاجل ولا يفقد الحكومة. فما اكثر الذين يقفون عند مفترق الطرق هذا فيتناسون ما صرّح به القرآن الكريم بشأن

---

(١) الآيات ١٣ ـ ١٥.

(٢) الآيات ٢٠ و ٢١.

الآخرة من اجل لحظة من المتعة، مالٍ حرام، منصب مشروع، في حين ان القرآن ما فتىء يذكّر بان الآخرة خير من هذه الدنيا، فالآخره دائمة مستمرة والدنيا عابرة. والآخرة حقيقة واقعة والدنيا سراب ﴿والله عنده حسن المآب﴾[1].

هـ ـ الناس صنفان

الأمر الخامس الذي يستفاد من سورة القيامة هو ان الناس يوم القيامة صنفان: فطائفة وجوههم مستبشرة باسمة تؤمل الرحمة الالهية: ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة * الى ربها ناظرة﴾[2]. وطائفة أُخرى تنتظر مصيرها الأسود بوجوه مكفهرة عابسة ﴿وجوه يومئذ باسرة﴾[3]، وفي ضوء هذا التصنيف من البديهي ان يدعو الله تعالى البشر لأن يقفوا ضمن الطائفة الأُولى.

و ـ الاحتضار

ثم تتطرق للحديث عن حالة الاحتضار فتقول: ﴿كلّا اذا بلغت التراقي * وقيل مَنْ راق * وظنّ انه الفراق * والتفت الساق بالساق)﴾[4].

لِمَ تحصل مثل هذه الحالة اثناء الاحتضار؟ لأنه يعلم بما فعل، فهو قد تعلق بالدنيا والثروة والمنصب الدنيوي، وها هو يرى عليه ان يتركها وفي ذلك أقصى

---

(١) آل عمران: ١٤.

(٢) الآيات: ٢٢ و ٢٣.

(٣) الآية: ٢٤.

(٤) الآيات: ٢٦ ـ ٢٩.

العذاب اذ عليه ان يذر ما تعلق به أشد التعلق ويغادر الى مكانٍ خراب لم يفكر من قبل بإعماره. وهذه الامور هي التي تعقّد الامور عليه وتُدخل عليه القلق، وانها لمرحلة نزع الروح التي تعد من أشد لحظات الاحتضار.

أما اولئك الذين ربطوا قلوبهم بعشق الله ولم تتعلق قلوبهم بالدنيا وامورها فهم في تلك اللحظة يُسرعون نحو معشوقهم مسرورين مستبشرين ويغادرون هذا العالم لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ويتوجهوا الى عالمٍ آخر فيه جنتهم. ومن هنا قيل: الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر.

يقول علي عليه السلام في وصف المتقين:

ولولا الأجل الذي كتب لهم لم تستقر أرواحهم في أجسادهم طرفة عين شوقاً إلى الثواب، وخوفاً من العقاب.

عظم الخالق في أنفسهم فصغر ما دونه في أعينهم، فهم والجنة كمن قد رآها فهم فيها منعمون، وهم والنار كمن قد رآها فهم فيها معذبون.

ثم يوضح تعالى السبب وراء استحواذ الندم على من يحتضر فيقول: ﴿فلا صدَّق ولا صلّى * ولكن كذّب وتولى﴾[1].

ز ـ الغاية

ثم يقول تعالى في هذه الآية: ﴿أيحسب الانسان ان يُترك سدى * ألم يكُ نطفة من مني يُمنى * ثم كان علقة فخلق فسوى * فجعل منه الزوجين الذكر

---

(١) الآيات: ٣١ و ٣٢.

والانثى﴾[1]. أوَليس هذا المسار المرسوم وفق هدفٍ معينٍ دليلٌ على هدفية مستقبل الانسان؟ وفي ضوء هذا الهدف يتعين على الانسان الشعور بالمسؤولية التي شرّعها الله خالقه التكويني.

ح ـ القدرة على الإحياء

الكلام الأخير في هذه السورة قوله تعالى: **﴿اليس ذلك بقادر على ان يحُيي الموتى﴾**[2].

وخلاصة الاستدلال هي: ان الله تعالى الذي خلق الانسان بدءاً أليس بقادرٍ على ارجاعه واحيائه من جديد؟ من البديهي ان الايجاد الابتدائي اصعب من الاحياء ومن الطبيعي ان القادر والمكين من الايجاد الابتدائي لقادرٌ على الاحياء والاعادة، وبهذا فان القرآن يوضح امكانية القيامة من الناحية العقلية ويقدم سبيلاً لعلاج الشبهة.

كان هذا ايجازاً لمضمون سورة القيامة بشأن المعاد وبتعبير آخر كان هذا دليلاً نقلياً حول القيامة وان المؤمنين بالنبوة والقرآن يؤمنون بالقيامة والمعاد ايضاً استناداً لهذه الآيات وبغض النظر عن الاستدلال العقلي.

ان حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، فالخلق والاحياء على حدٍّ سواء، فاما ان يكونا في دائرة قدرة الله معاً وإما لا ولا يصح ان يخضع احدهما دون الآخر. ان قدرتنا المطلقة من السعة بحيث نستطيع احياء كافة اعضاء البدن

---

(١) الآيات: ٣٦ ـ ٣٩.

(٢) الآية: ٤٠.

حتى خطوط اصابعه الدقيقة.

من آيات هذه السورة وكذلك الآيات الوافرة الاخرى الواردة بشأن القيامة والمعاد يُستشف جيداً المعاد الجسمي والروحي ايصاد الابواب امام المنكرين للمعاد الجسماني بشكل تام، من هنا جاء قول الشيخ الرئيس ابن سينا في الصفحة ٥٤٤ من إلٰهيات الشفاء الطبعة الحجرية:

فصل في المعاد: فبالحري ان نحقق هاهنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت بدنها، الى أي حال ستصير، فنقول: يجب ان يُعلم ان المعاد منه ما هو مقبول في الشرع (فنقول منه في ل) ولا سبيل الى اثباته الاّ من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى تعلّم وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدّقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وان كانت الأوهام من تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل. انتهى.

يفيد كلام الشيخ بوضوح ان المعاد ليس روحياً وحسب بل هو جسمياً ايضاً، وعلى افتراض عدم امتلاكنا لدليل عقلي على المعاد الجسماني فيكفينا ما اخبر به الصادق الأمين محمد بن عبدالله ﷺ وليس لدينا دليل على امتناعه، ولا مناص لنا الاّ الايمان به اذ ان طرق اثبات أو نفي الامور متعددة وهي:

١ ـ الحس.

٢ ـ العقل.

٣ ـ الوحي.

٤ ـ الفطرة.

فلو لم نقدر على اثبات المعاد البدني عن طريق العقل ـ وذاك ما قام به بعض الفلاسفة وأقاموا دليلاً قوياً عليه ـ فانّ الوحي والقرآن ينطقان به وقد جاء الرد فيها على مثيري الشبهات من قبيل شبهة الآكل والمأكول وشبهة التناسخ وجرى استئصال مرتكزاتهم وجذورهم في كتب متعددة.

آثار الايمان بالمعاد

ربما يتصور البعض ان للايمان بالمعاد اثراً سلبياً على الحياة اذ يؤدي هذا الايمان الى سلب النشاط والحيوية ويفضي بنا الى ان لا ننظر للحياة نظرة جدٍّ. غير ان هذا التصور ساذجٌ لان الايمان بيوم البعث وعوالم ما بعد الموت ليس يجرد الانسان من الحيوية فحسب بل يَشع عليه المزيد من الحيوية والنشاط، وايضاح هذا الامر يستند الى مقدمتين:

أ ـ غريزة البحث: وهي غريزة كامنة لدى كل انسان تحضه للتحقيق والبحث حول مستقبله وفي ضوء هذه الغريزة والفطرة ظهر العلم والتصنيع وتطورا.

ب ـ التحقيق حول العناصر المؤثرة بالحياة: يتعين القيام بتحقيق حول كل شيء يترك الايمان به تأثيره في طبيعة الحياة ليتضح ما اذا كان واقعياً أم لا. وقضية المعاد لها مثل هذه الحالة لان لواقعيتها أو عدم واقعيتها تأثيرين متناقضين على طبيعة حياة الانسان، فالمؤمن بالقيامة ومن يعتقد بان اعماله لن تضيع أو تُعدم في خضم الخلقة العظيم يختلف في تعامله مع الحياة والعالم مع من لا يتمتع

بمثل هذا الايمان، وسيكون لكل منهما فهمه الخاص عن نفسه والكون والمجتمع. وآثار الايمان بالمعاد عبارة عن:

١ ـ تعزيز روح البسالة والايثار

ان الايمان بالمعاد اهم اسباب بروز روح الايثار والبسالة والتضحية لدى الانسان، وهذه المعاني تمثل المرتكزات الاساسية للمجتمع ولا يقر للمجتمع قرار دون روح البسالة والايثار والتضحية، وللايضاح: ان التعاون من الدعائم الاساسية للمجتمع وليس المراد من التعاون هنا تقاسم الاعمال وقيام كل انسان بعملٍ لتلبية حاجات المجتمع ـ وبالطبع فان التعاون بمعناه هذا ضروري للمجتمع ايضاً ـ وانما المراد هنا هو «التعاون في البقاء» على العكس من «التنازع من اجل البقاء» الذي يعني قضاء ابناء المجتمع على بعضهم البعض اثناء تصادم المصالح ولغرض نيل المصالح الشخصية، وقصة كليلة ودمنة حول الاسد والذئب والثعلب حينما اصطادوا فريسة واخذوا يتقاسمونها، تمثل مشهداً كاملاً عن طبيعة الصراع من اجل البقاء في المجتمع الحيواني.

بيد ان قانون التعاون من اجل البقاء يعني حماية الاقوياء للضعفاء. ويتجاوزون عن مصالحهم للآخرين حينما تصطدم المصالح بل ويضحون بأنفسهم من أجل بقاء الآخرين وهذه هي غاية الانبياء، وان الدين يسعى لأن تتعزز هذه الحالة في المجتمع، وهذا الهدف يطل من بين ثنايا قوانين الدين وأحكامه.

السؤال الاهم والاساسي هنا: ما هو العنصر الذي بمقدوره بلورة هذه الحالة

في المجتمع ويجعل من التعاون سائداً على المجتمع؟ وهنا ثمة نمطان من التفكير يمثل كلٌ منهما مذهباً من المذاهب:

أ ـ المذهب الذي لا يؤمن بالقيامة

ولغرض بلوغ هذه الغاية يهتم هذا المذهب بالتربية القائمة على اساس الوجدان والعاطفة، ويؤمن بامكانية الاستعانة بوجدان الناس وعواطفهم لايقاظ روح التعاون ملوحاً أمامهم بالصيت الحسن، فمن اجل حث الغني ـ مثلاً ـ على البر والاحسان أو دفع الجندي الى جبهة الحرب، أو تشجيع العالم في مختبره على التحقيق يكفينا ايقاظ عواطفه ودفعه الى هذه الاعمال عن طريق المكافأة والترغيب، وهذا المذهب يؤسس للعمل على اساس العواطف ويؤمن بالانسان لا يتأثر فقط بالعقل والمنطق بل للعواطف والحالات العاطفية تأثير عميق وكبير عليه. وضريح الجندي المجهول تجسيد لهذه الفكرة وعامل تأثير عاطفي شديد على الجنود وهذه العاطفة هي التي تدفع بهم نحو جبهة القتال.

هذا السبيل ـ بالطبع ـ مفيد ومُجدٍ لكن من النادر ان يقع الذين يتمتعون بتكامل فكري ومنطقي تحت تأثير العواطف، ولا فائدة في نظرهم من الصيت الحسن ووضع اكليل من الزهور على قبورهم بعد الموت، وهؤلاء يصارعون الامور العقلية أكثر من العاطفية، من هنا لم يتبنَّ القرآن الكريم في نظامه التربوي العناصر العاطفية فقط، بل هو يسعى لتعزيز الابعاد العاطفية بالاستدلال العقلي والمنطقي، فيجعل لهؤلاء مكافأة ويقول: ايها الغني، ايها الجندي، ايها العالم ستلقى مكافأة تضحيتك وايثارك في ذلك العالم حيث ستنال النعيم الأبدي وتتلقى أجر عملك على افضل وجه.

ب ـ المذهب الذي يؤمن بالقيامة

وهذا المذهب يأتي عن طريق العقل أكثر منه عن طريق العاطفة، وكما قلنا فان هذا المذهب يعمل على أساس هذه القاعدة العقلية لاحياء اصل التعاون وتربية ابناء المجتمع ولغرض دفع الناس نحو الايثار والتضحية والفداء يرسم امامهم صورةً رائعة عن الحياة ما بعد الموت ونعيمها.

يقول القرآن الكريم: ﴿ومثلُ الَّذينَ يُنفقون أموالهمُ ابتغاء مرضاتِ اللّه وتَثبيتاً من أنفسهم كمثل جنَّةٍ بربوةٍ أصابها وابلٌ فآتَتْ أُكُلها ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[1].

ويقول ايضاً: ﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[2].

انكم تلاحظون طبيعة عمل الاسلام فهو يأخذ واحداً فيرد بمائة ضعف واكثر، ويهب السعادة الابدية في مقابل الايثار والتضحية، والاسلام لا يكتفي بالمدح والثناء كالمذهب المادي لأن مثل هذه الممارسات لا تشبع الناس ولا تغنيهم من جوع، ومَنْ تحركهُ مثل هذه الحوافز في طفولته يقابلها في كبره بالاستهزاء، والخلاصة إن لم يعتقد الانسان بجني ما يعادل تضحياته أو يضاعفها في يوم القيامة لم يتحرك كما ينبغي، واذا لم يحصل من عمله سوى على الصيت

---

(١) البقرة: ٢٦٥.

(٢) التوبة: ١١١.

الحسن وباقة من الورد على قبره فله الحق في ان يتساءل مع نفسه: لِـمَ أُوْثـر وأُضحي بنفسي ليبقى الآخرون احياء؟ ولماذا أشدد على نفسي كي يعيش الآخرون الراحة؟ ما الفائدة التي سأجنيها من السمعة الحسنة وباقة الورد بعد حياتي؟ أما اذا كان مؤمناً بالمعاد والقيامة ويعتقد بان هذه التضحيات والايثار ستدر عليه بالخير الوفير اذ ذاك يُسلِّم ويحضه عقله على التحرك بالاضافة الى مشاعره، وهذه احدى فوائد وآثار الايمان بالقيامة.

٢ ـ تكامل المجتمع

قديماً قال الحكماء: الانسان حيوان اجتماعي «الانسان مدني بالطبع» وهذه الطائفة من الفلاسفة انما يتحرون الرغبة في الاجتماع في الكيان الطبيعي للانسان، وطائفة اخرى تؤمن ان الطبع الاجتماعي ليس فطرياً وذاتياً بل ان غريزة اولية كانت في كيان الانسان هي الرغبة في البقاء من هنا يعيش الانسان سعياً دؤوباً للابتعاد عن مصادر الخطر ويقوم بمخططات متعددة ومختلفة من اجل الحفاظ على بقائه ومن هذه الخطط قضية «الحياة الجماعية»، فقد ادرك الانسان في البداية انه ان عاش حياة اجتماعية استطاع المحافظة على نفسه وحمايتها ازاء الوحوش التي تتربص به من كل صوب.

ومن خلال الحياة الاجتماعية اكتشف الانسان «تقاسم الاعمال» وفي ظله تنفتح القابليات وتبرز العلوم والفنون في المجتمع البشري. وتتحقق التنمية والتكامل، ولو لم يكن الانسان مخلوقاً اجتماعياً لما حدث التكامل العلمي والصناعي بالمرة، وعليه فان المجتمع وليد الحاجة وهو مصدر تقاسم الاعمال الذي بدوره كان منطلقاً لظهور العلوم والفنون والمهن، بيد ان المجتمع وبالرغم من

هذه المنافع التي ينطوي عليها يعد من ناحية اخرى مصدراً للفساد والشقاء والتعاسة بالنسبة للبشر، فالجرائم والانحرافات والخطايا هي وليدة المجتمع أو بتعبير اصح انها تتولد داخل رحم المجتمع لان تزاحم المصالح وتضاربها انما يتبلور في اطار المجتمع، وفي داخل المجتمع يتنازع الناس ويتصارعون من اجل الثروة والجاه وغيرها من الامور، ولولا المجتمع لما وقعت الحروب.

ومن خلال مقياس اكثر شمولية الجميع يعلم بان عالم اليوم يتحرى اسباب الحرب وفي القضايا الاقتصادية والتضارب المادي فلولا تنافس القوى الكبرى للحصول على المواد الاولية من ناحية واسواق الاستهلاك من ناحية اخرى لما وقعت الحروب، فاحدى القوى تحاول تصريف انتاجها الفائض فيما تحاول قوة أُخرى البحث عن سوق لتصريف الفائض من انتاجها ايضاً والسوق ما بين هاتين القوتين له طاقته المحدودة فيحصل التضارب الذي تليه الحرب، وكأن الحرب والفتنة والفساد ملازمة للمجتمع وللانسان الذي يحيا في هذا المجتمع وهذا ما كان متوقعاً قبل خلق الانسان ايضاً من هنا جاء رد الملائكة حينما خاطبهم الله: ﴿اني جاعلٌ في الأرض خليفة قالوا أتجعلُ فيها من يُفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدِّس لك قال إني اعلمُ ما لا تعلمون﴾[1].

اجل فقد كان واضحاً منذ البداية اقتران الناس والمجتمع البشري بالخطيئة والفساد والتعاسة.

وينبغي القول هنا: نظراً لوجود الفساد والحروب والانحراف التي هي لازمة الاجتماع. اذن إما يجب رفض الاجتماع وان نتجنب الحياة الاجتماعية ونلوذ بقبوٍ من الصحراء أو الغابات ونتسلم للحياة الفردية. وإما ان نقبل بواقع

---

(١) البقرة: ٣٠.

المجتمع ونذعن لما فيه من قبائح ورذائل، أو ان نبحث عن طريق ثالث نحافظ في ظله على المجتمع ونتحاشى الرذائل والمفاسد بما تيسر لنا.

والسبيلان الأول والثاني ليسا عمليين والثالث الوحيد الذي يتعين التحقيق حوله فهو السبيل الذي يستطيع الانسان من خلاله تقليص مفاسد المجتمع وانحطاطاته الى ادنى المستويات.

الارقام والاحصائيات المتوفرة تفيد ان افضل عاملٍ في تقليص الجريمة في المجتمع هو الايمان بالقيامة والاعتقاد بعدم ضياع الاعمال وانعدامها، الايمان فحوى هذه الآية الكريمة هو الذي يحصِّن المجتمع من الخطيئة والجرم وهي:

﴿وكل انسان ألزمناه طائره في عنقه ونُخرجُ له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشورا * اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾[1].

هذا الفكر هو الذي يصدّ الانسان عن المعصية داخل المجتمع، وهكذا يرتقي الدين بالمجتمع الى التكامل وتصنع من الفاسد عنصراً صالحاً، وفي ظلال مثل هذا الدين يتسنى تحصين المجتمع ازاء الفساد والخطيئة والتعدي.

٣ ـ ضمان تطبيق القوانين

ان الايمان بالقيامة أقوى ضامن لتطبيق القوانين، فمهما كان القانون صالحاً ونافعاً ما لم يتم تطبيقه ليتحقق هدف المشرع ومن الواضح ان الوجود اللفظي أو الخطي للقانون لا يكفل تحقيق هدف الشرع والوجود العيني والواقعي للقانون هو

---

(١) الاسراء: ١٣ و ١٤.

الوحيد الذي بامكانه ان يؤثر ويمنح السعادة للمجتمع.

ان القانون لا يُطبق في المجتمع أو يتحقق تلقائياً وثمة حاجة لما يكفل تطبيقه، بحاجة لعنصر يضفي عليه الواقعية، ولنر الآن أي عنصر بامكانه ايفاء افضل الأدوار وأكثرها تأثيراً في هذا المجال.

من الاسباب التي تدفع الانسان للاذعان امام القانون والامتثال لتطبيقاته هو الايمان بصلاح المقنن، والصلاح هنا بمعنى حصانته من الخطأ والزلل من ناحيته والحصانة عن ممارسة اغراضه من ناحية اخرى، فعندما يرى المرء المشرع مصوناً من الخطأ ووجد المشرِّع لا يتأثر بالدوافع الشخصية القبلية والعرقية والوطنية والقارية وما شابه ذلك، اذ ذاك يعلن خضوعه أمام مثل هذا المقنّن شاء أم أبى ويمتثل لتطبيق هذا القانون، ونحن نعلم ان ليس هنالك مشرّعٌ سوى الله منزهٌ عن هذه الدوافع، والميزة الاخرى التي تميّز الاديان السماوية عن المدارس الوضعية وتوفر ضامناً قوياً لتطبيق قوانينها هو الايمان بالقيامة وخلود الاعمال.

ليس هنالك مذهبٌ غير الهي بامكانه ان يكفل لأتباعه ما اذا عملوا بموجب القانون فانهم سيتنعمون ويؤجرون في الآخرة، والدين وحده الذي يحرّك لدى اتباعه روح تطبيق القانون مستنداً بذلك على الايمان بالآخرة، ويعهد للايمان مهمة تكفّل تطبيق القوانين.

والسلام على من اتبع الهدى

المحتويات

الفصل الأوّل
معرفة الله

الفصل الثاني
أمرُ الله

الفصل الثالث

المعاد